بسمه تعالی

مخفی نماناد که این نسخهٔ شریفهٔ مباحث الحمل للعالم الفاضل والنحریر الکامل وحید عصره وفرید دهره قطب العلماء والسالکین وقدوة الحکماء والمتألهین کنز الفلسفة وبحر المعرفة المرحوم المغفور المبرور «آقا علی» المدرس اعلی الله فی العلیین مقامه ورفع فی الجنان مکانه نسخه ایست که تا این زمان در این مسئله کسی تحقیق صحیحی نموده وتدقیق لایق نکرده لهذا این داعی درصدد طبع او برآمدم واز نسخهٔ اصل بخط شریف مصنف که هنوز از مسوّده بمبیضه نیاورده بودند نقل نموده شد. والحمد لله. وانا العبد فضل الله الالهی

إنّ الذین یتلون کتاب الله وأقاموا الصلوة وأنفقوا ممّا رزقناهم سرّاً وعلانیة یرجون تجارة لن تبور لیوفّیهم أجورهم ویزیدهم من فضله إنّه غفور شکور سنة ۱۳۱۳

بسمه تعالى

رسالة شريفة في مبحث الحمل للعالم الفاضل الكامل آقا علي المدرس

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيدات وتاصيلات) (نسبة كل مفهوم الى مفهوم اخر هو موضوع له
اما بوجود في مثل ان يقال البياض في الجسم واما بتوسيط كلمة ذو او كلمة
له بين هو هو مثل ان يقال فلان ذو مال او المؤلف هو له مؤلف ويقال
لهذا الحمل الاشتقاقي واما بقول على ويقال لهذا حمل المواطاة و
هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحيث يمكن ان يقال بان هذا هو ذاك
او هو هو وذلك يفيد اعطاء الاسم والحد فقد حصل من ذلك ان
مفهوما ما اذا لم يصح حمله على مفهوم اخر بنفسه بل يفتقر ذلك الى توسيط
اشتقاقه مثل ان يجعل القيام قائما ثم يحمل على زيد او الى توسيط كلمة اخرى
مثل ذو او له مثل ان يدخل عليه ذو ويقال زيد ذو قيام او زيد هو له
القيام فذلك هو الحمل الاشتقاقي وان صح حمله عليه بنفسه من دون
توسيط شيء ما اصلا فهو الحمل المواطاة وهذا هو تمام الشرط في اعطائنا اسم المحمول

وحد

وحد الموضوع والاشبه ان يقال الحمل عليهما بمجرد اشتراك الاسم اذ
لا جامع قريب بينهما ليكون الاشتراك بحسب المعنى) (تحديد)
وهذا الاخير حقيقة الحكم بكون المتغايرين في نحو من انحاء لحاظ
العقل تغايرا اعتباريا بحسب المفهوم او حقيقيا بحسبه متحدين في
نحو اخر من لحاظ العقل بحسب المفهوم او بحسب نحو من انحاء الوجود اتحادا
بالذات او بالعرض فاذن هذا الاخير قسمان الاول اتحاد المتغايرين في
المفهوم بحسب اعتبار العقل وعمله في المفهوم فمورد التغاير والاتحاد
فيه انما هو نفس المفهوم لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الوجود
وهذا هو المسمى بالحمل الاولي الذاتي لكونه بلا واسطة الوجود و
لانه اولى الصدق او الكذب لا بمعنى ان ما هو اولى الصدق او الكذب
بحسب نفس مفهومي حاشيتي الحمل بما هو حمل لا يكون الا من هذا
الحمل لكان الاوليات في الحمل بمعنى اخر ولا بمعنى ان هذا الحمل
لا يكون الا احدهما اذ منه ما لا يكون اوليا صدقه وكذبه كحمل الحيوان
الناطق على الانسان بهذا الحمل قبل تصوره بكنهه من طريق الاكتساب
ولانه لا يكون الا في الذاتي بالمعنى الاعم المفسر بما لا يكون خارجا
عن حقيقة الشيء سواء كان ذاتيا بالمعنى الاخص وهو الداخل في حقيقة
الشيء المنحصر في الجنس والفصل او لا بل يكون نفس حقيقته كالنوع
الثاني اتحاد المتغايرين بحسب المفهوم تغايرا حقيقيا في نحو من انحاء
الوجود بان يقتصر على مجرد الاتحاد في الوجود كما يقتصر في الاول على الاتحاد

فی المفهوم وهو المسمی بالحمل الشائع وبالحمل المتعارف وبالحمل الثانوی
العرضی وبالحمل الصناعی لکونه شائعا ومتعارفا عند ارباب الصناعات و
لکونه متحققا فی العرضیات وتأخره عن الحمل الاولی ویقال لهذا الحمل
الحمل بالذات ان کان المحمول من ذاتیات الموضوع والحمل بالعرض ان کان من
عرضیاته)(وهم وتحصیل)(قال بعض سادات افاضل المدققین
عند تحصیله حقیقة الحمل الاولی ما حاصله هو ان حمل شیء علی شیء بالحمل
الاولی انما یعنی به ان الموضوع هو بعینه اخذ محمولا علی ان یتکرر ادراک
شیء واحد بتکرر الالتفات الیه من دون تکثر فی المدرک والملتفت الیه
اصلا ولو بالاعتبار انتهی تدقیقه بحاصله وتأبی الضرورة الفطریة
ان یصدق بمثل ذلک وان کان هذا السید السند قدس سره واضحا
فی مخمصته بتجویزه فان الحمل والوضع من عوارض المدرک لا من صفات
الادراک فالموضوع فی کل قضیة وکذا المحمول انما هو الامر المدرک
لا نحو الادراک المتعلق به فکیف یجوز عاقل تحقق الحمل بالوحدة الصرفة
فی الامر المدرک بل انما هو بوحدة ما واثنینیة ما فیه فتغایر الادراک
مع وحدة المدرک لا یصحح الحمل کیف وهو یقتضی نسبة فی البین والنسبة
لا یعقل الا بین اثنین بضرورة العقل والوجدان ثم کیف یمکن ان یتعلق
بشیء واحد بحسب الذات والاعتبار ادراکان منبعثان من نفس واحدة فی زمان
واحد لیکون لشیء واحد فی حال واحدة صورتان لا اظنک فی تردد من
ذلک فاذن یجب ان تزول احدی الصورتین وتحصل الاخری فلیس

الا ادراک واحد منبعث عن نفس واحدة متعلق بمدرک واحد فی
زمان واحد وعند ذلک لا اتحاد لا یجوز عاقل ان یتعقل النسبة
ولعلک تقول هذا الحمل انما تحققه مفتقر الی تغایر اعتباری و
هذا التغایر لا یجب ان یکون بتکرر فی الادراک لیلزم من انتفائه انتفاء
الحمل من رأسه بل یجوز ان یتحقق بتکرر الالتفات الی شیء واحد بعینه
وذلک لیس بعزیز کما تری فی التاکیدات اللفظیة مثل ان تقول جاءنی
زید زید ومثل ذلک الکلام فی قولک الانسان انسان فصحة امثال
امثال هذه انما هی بتکرر الالتفات الی شیء واحد اما تری ما ثبت فی
مدارک المحققین من المیزانیین ان الحکم علی العنوان بالذات وعلی الافراد
بالعرض ففی ذلک المثال قد حکم علی عنوان الانسان الملتفت الیه اولا
بانه انسان الذی تعلق الالتفات به ثانیا فاذن التغایر بتکرر الالتفات
یکون فی تحقق النسبة ولیس یلزم تکرر الصورة کما ظننته والصورة الواحدة
من جهة تعلق الالتفاتین بها یکون تصورین فان التصور علی الاطلاق
اعم من الالتفات واذا تعدد الخاص یجب ان یتعدد العام والجواب
ان تکرر الالتفاتین من نفس واحدة فی زمان واحد کتکرر الادراکین
فاسد بالضرورة والالتفات الواحد المتعلق بصورة واحدة ذاتا و
اعتبارا لا یصحح الحمل المستلزم لتعقل النسبة کما انه اذا تعاقب
الالتفاتان علی صورة واحدة ایضا لا یصححه فان ذلک لا یوجب تغایرا
فی المدرک لیتصور النسبة التی یقتضی اثنین ولو جوز العقل تعقل

النسبة بين صورة تكررت بعينها فلا يجوز تعقلها بين صورة واحدة
لا تكرر فيها بل في الالتفات المتعلق بها مع ان تكرر الصورة الواحدة ايضا
لا يوجب تغايرا مصححا لتعقل النسبة ولو نزلنا عن ذلك وقلنا بجواز تعلق
الالتفاتين الى شيء واحد لما كان مجرد ذلك كافيا في تعقل النسبة
المقتضية لطرفين بغرض لاحدهما النسبة بالقياس الى الآخر ثم
التأكيد اللفظي ليس يوجب التفاتين الى معنى واحد في زمان واحد اجتماعا ٢ يوجب
او تعاقبا بل انما تصور المعنى الواحد بلفظ واحد مكررا فالتكرار انما
هو في اللفظ دون المعنى ودون الالتفات اليه والتغاير في المثالين
المذكورين ليس بتكرر الالتفات فقط من دون تغاير في المدرك بوجه
من الوجوه فاما ان يكون معنى قولك زيد زيد ان زيدا الملتفت اليه
بهذا الالتفات هو زيد الملتفت اليه بذلك الالتفات او زيد على الالتفات مقيد
الاطلاق من دون تقييد او غير ذلك من وجوه التغاير والا لكان
الحمل حملا للشيء على نفسه على نحو ما هو فاسد بضرورة من الوجدان
من دون تجشم البرهان) (تنقيح وتبيين) قد اشتهر ان معنى
الحمل هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا والسيد السند قدس سره
قد ابطل ذلك واصر في ابطاله فقال ما حاصله هو ان حمل الشيء على
نفسه ضروري والقول بعدم جوازه سواء كان بالايجاب او بالسلب
نظرا الى امتناع تعقل النسبة هناك كلام خال عن التحصيل اذ قد
عرفت ان في تعقلها يكفي تكرر الالتفات بالقياس الى شيء واحد فاذن

التغاير

التغاير بحسب المفهوم غير واجب وقد صرح الشيخ في مواضع من كتاب الشفا
بامكان حمل الجزئي الحقيقي على نفسه ومفهومه نفس ذاته من دون تغاير ثم
لو كان الحمل هو الحكم باتحاد الذاتين اعني ما صدقا عليه على ما فسر به لم يصح
ما اشتهر بين المتأخرين من ان المراد من الموضوع الافراد ومن المحمول
المفهوم فان كليهما سواء على هذا التفسير بل الحمل الايجابي عبارة عن الحكم
باتحاد المتغايرين بحسب الاعتبار والملاحظة سواء كان التغاير في المفهوم
او لم يكن بان هذا ذاك بحسب الواقع والاتحاد المذكور قد يكون في الوجود
الخارجي وقد يكون في الوجود الذهني وقد يكون في كليهما مثال الاول
الانسان حيوان ومثال الثاني العنقاء شيء ومثال الثالث الكيفية شيء
انتهى حاصل كلامه ولا اظن بفطانتك التصديق بامثال تلك الدقائق التي
صدرت منه قدس الله سره فان الشيء الواحد بالوحدة الصرفة من دون
شوب كثرة فيه ولو باعتبار العقل وعمله كيف يمكن ان يعقل فيه نسبة
والتغاير بحسب الادراك لا يوجب كثرة في المدرك وهو نفسه ايضا
معترف بذلك كما هو صريح بياناته وقد عرفنا انه اذ عند تعلق ادراكين
الى شيء واحد انما المدرك هو الامر المتعلق لهما ولا كثرة فيه واما
هنا فليسا بمدركين الا اذا التفت العقل اليهما وعند ذلك لا يكون
مدرك واحد قد تعلق به ادراكان بل مدركان قد تعلق بهما
ادراكان وما ذكره من ضرورة حمل الشيء على نفسه انما هو فيما
اذا كان الحمل معقولا مثل ان يحمل الشيء المأخوذ باعتبار على نفسه

ماخوذا باعتبار آخر فحكم على شيء واحد قد ذكره في حاشية الحمل فالسواد سواد انما يعقل لو اريد منه ان السواد الذي ادركته اولا هو السواد الذي ادركته ثانيا وان السواد الذي لاحظته هو السواد من دون اعتبار الملاحظة في طرف المحمول فيكون مفاد الحمل اتحاد الموضوع والمحمول في نفس الامر المكرر في الطرفين اذ قد جعل تكرر الادراك حيثية تقييدية يتكثر بحسبها المدرك فلا يلحظ تعدد الا من تلك الجهة وهذا هو الذي يقال انه ضرب منصور من حمل الشيء على نفسه وانه ضروري وليس الامر بتلك المثابة لو اريد اتحادهما في الخارج اذ هذا الاتحاد انما يقتضي وجود السواد في الخارج نظرا الى اقتضاء صدق الموجبة الخارجية وجود الموضوع في الخارج فالحكم بهذا الاتحاد انما هو بعد العلم بوجود السواد وحمل الوجود على السواد بحسب الخارج حمل غير ضروري ومفيد فما يتوقف عليه وهو حمل السواد على نفسه كذلك بطريق اولى واما الذي تصوره السيد وظن انه مما يعقل من حمل الشيء على نفسه وانه ضروري فعدم كونه معقولا ضروري عند كل عاقل ثم الوجود الذي هو مناط الاتحاد في الحمل المتعارف ليس وجود الموضوع كما اشعر به كلام هذا السيد الجليل شرف الله نفسه حيث قسم الاتحاد بحسبه وان كان اصل التقسيم صحيحا وقد ذكرنا في اصول الحكمة حيث قلنا فيه عند بياننا عينية الوجود في الواجب تعالى ان الذي يستفاد من الحمل

الثانوي هو الاتحاد في الوجود لكن هذا الوجود ليس الوجود على الملازمة بل انما هو الوجود الخارجي للمحمول فان موضوعات صناعة الميزان يمتنع ان تتحقق في خارج عقولنا او عقول المبادي العالية بوجود ما اذ هي المعقولات الثانوية المستعملة في تلك الصناعة وهي محمولة على الاشياء بذلك الحمل كما يقال الانسان نوع والحيوان جنس وكل واحد منهما كلي مع ان وجود الانسان والحيوان في العقل وجود ذهني ووجود النوع والجنس والكلي وجود خارجي واما تجويز الشيخ حمل الجزئي الحقيقي على نفسه فليس بسند لما رامه من الحمل بل الشيخ يريد من هذا التجويز مورد يعتبر فيه تغاير في نفس الجزئي الحقيقي ولو باعتبار من العقل وعمله او يعتبر في طرف المحمول مفهوم المسمى مثل ان يعني بقولك نعم زيد ان زيدا هو مسمى هذا اللفظ ولو قال قائل النسبة المعقولة بين الموضوع والمحمول هو نحو من الاتحاد والاتحاد ليس يقتضي التغاير بل انما يدل على ان الطرفين واحد والمذكور في السنة الجمهور من ان الحكم في القضايا بثبوت المحمول للموضوع ليس مقصودا في القضايا مفهوما منها بل انما ذلك بعد ملاحظة العقل واعتبار مبدأ المحمول (فالجواب ان الفرق ثابت بين الوحدة والاتحاد وما ظننته مقتضى الاتحاد ليس مقتضاه بل انما مقتضاه اثنينية ما ووحدة ما واذا حكم في القضية باتحاد الطرفين ذاتا ووجودا فقد حكم بان ذينك الاثنين بحسب الذات وبحسب الاعتبار لهما جهة واحدة هي الوجود او نفس المفهوم من ذات الطرفين واما المذكور في السنة

أي الوجود الذي العقلي بالنسبة اليهما وجود خارجي

الجمهور فهو ايضا مفاد الحمل في الحمليات المركبة وان لم يكن منطوقا له واما ما
اشتهر من المتأخرين وهو المذكور في كلام القدماء ايضا من اعتبار
المصداق في طرف الموضوع والمفهوم في طرف المحمول فليس ينافي تفسير
الحمل بالاتحاد بحسب المصداق فان ذلك انما هو في القضايا المحصورة و
المهملة وفي تلك القضايا يتصور عنوان الموضوع على انه آلة وحكاية
لملاحظة الاشخاص المندرجة تحتها تحقيقا كما في الخارجيات او بحسب
ملاحظة العقل تلك الاشخاص بحكايتها كما في الحقيقيات ويتصور عنوان
المحمول من دون ملاحظة كذلك ومن اجل ذلك كانوا يقولون بذلك المشهور
نعم تفسير الذات المذكورة في تعريفنا الحمل باطلاقه بالمصداق يوجب
تخصيص المعرف ببعض انواعه بل المقصود من الذات الامر الاعم من ذات
الشيء بحسب مهيته ومن ذاته بحسب وجوده وان لج لاج ويقول ليس
الانسان انما يحصل بوضع الوحدة مرتين لانه من العدد والعدد انما يحصل
حقيقته من تكرر الوحدة فليس ينقبض العقل من ان يحصل حاشيتي الحمل من
اخذ معنى واحد كالانسان او زيد مرتين وهذا القدر كاف في تصحيح
الحمل وكونه ذا نسبة تعقل في البين فيقال الانسان انسان و زيد زيد
من دون تغاير في المفهوم المدرك فجوابه ان العدد انما تحصل حقيقته
من تكرر نفس الوحدة وحقيقتها لا من تكرر وحدة واحدة وكيف يتكرر
وحدة بعينها من دون تغاير ليحصل منها شيء متكثر في ذاته بل كثرة في نفسه
هو العدد فتكرر ادراك وحدة واحدة لا يوجب حصول الاثنين اذ لا يصير

بذلك الوحدة الواحدة وحدتين فكذلك تكرر الادراك في معنى واحد
كالانسان لا يوجب تكثرا فيه ولا تغايرا حتى يعقل البين وكيف يعقل
النسبة حيث لا بين ولا اثنين **فظيعة** ثم العجب كل العجب من
هذا السيد السند الاجل شرف الله نفسه كيف اشتبه عليه الامر
في تحقيق حقيقة الحمل بهذا المعنى مع انه ممن يدرج نفسه مع علماء
الحقايق ويسير مع حملة عرش التحقيق وان الاحوذي انه جلالتان يقال
في حقه هل سمعت بمحقق الحقايق وهل تعرف حقيقته فهذا السيد الجليل
هو هو بعينه ولم يشتبه على علماء اللسان ولم يذهلوا عن ادراكه ونيل
حقيقته وقد افصحت به كلمة برعة منهم قال الشيخ البارع الماهر الامام
عبد القاهر في دلائل الاعجاز كلاما تلخيصه ان الخبر المعرف باللام قد
يراد به العهد كقولك زيد المنطلق لمن علم انه كان انطلاق ولم يعلم
انه ممن كان وقد يراد به حصر مفهومه في المبتداء على انه لم يحصل
لغيره اصلا او على الكمال كقولك زيد الشجاع وقد يراد به ظهور اتصاف
المبتداء وانه مسلم الاتصاف به معروف بذلك لا ينكر ولا ثبات فيه
مثل قول حسان   وان سنام المجد من آل هاشم   بنو بنت مخزوم و
والدك العبد   اراد ان يثبت له العبودية ثم يجعله ظاهر الامر فيها
معروفا بها وقد يراد به معنى اخر دقيق لا يظهر الا للمتأمل المتدرب مثل
ان تقول هو البطل الحامي فانك لا تريد عهدا ولا حصر جنس البطل عليه
مبالغة ولا ظهور اتصاف بل تريد ان تقول لصاحبك هل سمعت بالبطل

الحامى وهل تصورت حقيقته ما هى فان كنت قد لحظت بكنهه خبرا
فعليك بفلان واشدد به يدك فهو ضالتك وعند بغيتك وطريقته
طريقة قولك هل سمعت بالاسد وهل تعرف ما هو فان كنت تعرفه فزيد
هو هو بعينه ولا حقيقة له ورائه وقال بعض من تأخر عنه و
سبق اللاحقين فى علوم اللسان المسند المعرف بلام الجنس قد يقصد
به تارة حصره فى المسند اليه اما حقيقة او ادعاء نحو زيد الامير
اذا انحصرت الامارة فيه او كان كاملا فيها كانه قيل زيد كل الامير
ويقصد اخرى ان المبتداء هو عين ذلك الجنس متحد به لا ان مفهوم
ذلك الجنس امر مغاير له منحصر فيه باحد الوجهين فهذا معنى اخر
للخبر المعرف بلام الجنس غير الحصر وقال صاحب الكشاف فى قوله
جل من قائل وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ان معنى التعريف فى المفلحون ان
الدلالة على ان المتقين هم الذين ان حصلت صفة المفلحين وتحققوا
ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة
وقال الفاضل الفائق المحقق التفتازانى فى قول ابى النجم
انا ابو النجم وشعرى شعرى لله درى ما اجن صدرى تنام عينى
وفؤادى يسرى مع العفاريت بارض قفر انه متاول بحذف
المضاف باعتبار حال اى شعرى الان مثل شعرى فيما كان
اى المشهور والمعروف بالصفات الكاملة وليس هذا بلازم فى
كل ما اتحد فيه لفظ المبتداء والخبر على ما توهمه بعضهم اذ لا حاجة الى فى

قوله الخبر
كما فى [illegible]
وقع موقع المفعول الثانى
وتحقيقه [illegible]
[illegible]
[illegible]

نحو قولنا زيد شجاع فيمن سمعه يقاوم الاسد فهو هو بعينه فاحد الضميرين
لمن سمعه والاخر لزيد وهذا معنيه من غير تأويل انتهى كلامه فاشار اولا
الى فساد ما زعمه السيد معنى الحمل الاولى وثانيا الى ما هو الحق فى حقيقته
ثم قال ومما ورد على تعريف العهد قول ابى نواس فان تكونوا برآء من جنايته
فان من نصر الجانى هو الجانى اى هو هو يعنى ان الناصر للجانى والجانى متساويان
على معنى ان هذا ذاك وذاك هذا لا فرق بينهما فى جواز اضافة الجناية الى كل
منهما حسب اضافتها الى الاخر ويجوز ان يكون المعنى فهو الكامل
فى الجناية المربى على كل جان ولم يرد ان من نصر الجانى فقد جنى جناية
حتى يصح له التنكير وقال الفاضل المدقق المحقق لكلامه الجلى لا يخفى
انه يجوز ان يجعل البيت من قبيل هو البطل الحامى انتهى هذا الفهم
فهم قد ادركوا هذا المعنى الدقيق لكنهم عبروا فى التعبير عنه تعريف
الخبر بلام الجنس وعلماء الحقيقة ليسوا يوجبون فى هذا الحمل ادخال
اللام على المحمول فقولنا الجزئى جزئى على معنى ان حقيقة الجزئى هى بعينها
مفهوم ما يمنع تصوره الشركة يفيد هذا المقصود عند علماء الحقيقة
وليس بعين ما لم يعرف المحمول عند علماء علوم اللسان **هداية تنبيهية**
ودراية تحقيقية ان بعض اجلة المتأخرين المعروف بالمحقق
الدوانى انار الله برهانه لما اراد استكشاف حقيقة هذا الحمل قد خلط
امرا حسنا واخر سيئا فاصاب فى ان التفاسير من نفس واحدة لا يتعلق
فى زمان واحد الى شئ واحد لا تغاير فيه ولا تعدد ذاتا ولا اعتبارا

ولكنه اخطأ مع ذلك في اصل حقيقة هذا الحمل وسنذكر سر خطائه و
الان نريد ان نبين ما اصاب فيه قال موردا على نفسه لا يرد ما ذكرناه من عدم
اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة مصادم لما تقرر من ان معنى الدلالة
اللفظية انه كلما ارتسم في الخيال اللفظ التفت النفس الى معناه فان النفس اذا
كانت ملتفتة الى معنى وسمع في هذا الحال لفظا دالا على غيره تلتفت لا محالة
التفاتا آخر الى ذلك المعنى فقد اجتمع التفاتان اليه لانا نقول اذا سمع
اللفظ يلتفت اليه فينقطع الالتفات الى المعنى حتى يسمع اللفظ ويتذكر
وضعه لهذا المعنى اجمالا او تفصيلا ثم يلتفت اليه فقد انقطع الالتفات
الاول وحدث التفات آخر بعده هذا كلامه ولقد تبع المحقق الخوانساري
في ذلك وفي اصل حقيقة هذا الحمل السيد السابق ذكره واورد على هذا
الكلام لهذا المحقق بانا نجد بالوجدان بديهة انا كثيرا ما نشاهد شيئا و
نلتفت اليه باعتبار المشاهدة واذا سمعنا في اثناء المشاهدة
اسمه لا ينقطع التفاتنا اليه باعتبار المشاهدة بل ذلك الالتفات
مستمر لا يزول وانكاره مكابرة ولو تنزل عن ذلك نقول اذا فرضنا
ان عند انتهاء سماع لفظ زيد مثلا التفت لنا مشاهدته ففي هذا
الان اما ان يحصل لنا صورة واحدة والتفات اليها او صورة واحدة
والتفاتان او صورتان والتفاتان وعلى التقديرين الاخيرين يبطل
ما ذكره وعلى الاول يلزم اما القول بتوارد علتين على معلول شخصي او تخلف
المعلول عن العلة التامة والقول بان علية سماع اللفظ لفهم المعنى و

كلام مع المحقق الخوانساري

الالتفات اليه او استقلاله في العلية مشروطة بعدم وجود علة
اخرى لحصول المعنى في الذهن او التفاته اليه مكابرة ايضا ولو قيل بعد
سماع اللفظ لا بد من مضي زمان يتذكر وضعه للمعنى اجمالا او تفصيلا
حتى يلتفت اليه كما يشعر به عبارته فبعد تسليمه نفرض اتفاق المشاهدة
عند انتهاء ذلك الزمان هذا كلامه وفيه بعد عن الحق اذ الكلام انما
هو في التفات قوة واحدة من قوى النفس وجنودها الى شيء واحد
بعينه في زمان واحد مرتين وكل من يراجع نفسه يجد من نفسه ان ذلك
باطل في نفسه واما مشاهدة الشيء بآلة الابصار وسماع اللفظ الموضوع
له بآلة السمع وتخيل صورته الخيالية بالخيال فلا يكون هذا الا اعمال
النفس تلك القوى والجنود وهذا ليس بباطل لا من برهان ولا من وجدان
فان الانسان يجد من نفسه في بعض اوقات من دهره ادراكات متعددة
واعمالات متكثرة باطنية وظاهرية فيحرك ويلمس ويذوق ويشم و
يسمع ويبصر ويتخيل ويفكر وليس امثال تلك الادراكات والاعمالات
بالتفاتها الى شيئين او اشياء في زمان واحد فان الالتفات اخص من
مطلق الادراك واذا تعلق ادراك النفس بقوة من قواها كالبصر وكانت
النفس متوجهة الى ما يدركها توجها تاما فهذا الالتفات منها الى صورة
مبصرة فانظر هل تقدر عند التفاتك ببصرك الى شيء هل تقدر التفاتا
آخر الى شيء آخر من تلك القوة بعينها او من قوة اخرى كالخيال او بهذا الشيء
من تلك القوة مرتين لا اظنك في تردد من ذلك ومن اجل ذلك ترى

النفس اذا وردت في نشأته الخيالية وعالمها الصوري صارت قواها
الحسية معطلة ليس لها ادراك ولا شعور وذلك انما هو من شدة
دخولها في تلك النشأة والتفاتها اليها بحد كانها فما ذكره هذا المحقق الجليل
كرم الله وجهه من ان التفاتنا باعتبار المشاهد باق بحاله مستمر لا يزول
ومع ذلك نحن ملتفتون الى معنى اللفظ من تلقاء سماعه يتادي الى خلط
مطلق الادراك بالالتفات وخلط موضع النزاع بغير موضعه فان النزاع
في باب الحمل والحمل لا يمكن بقوة الابصار بل بتعقل المعنى وبتخيل الصورة
اذا كانت القضية مخصوصة كزيد قائم فاذن المشاجرة قد وقعت في ان
العقل هل يقدر على ملاحظة معنى واحد بالتفاتين اليه او لا يقدر واجراء
الكلام في المشاهد وسماع اللفظ اجراء في غير مقامه ثم ما ذكره من ان
القول بان علية سماع اللفظ لفهم المعنى مشروطة بعدم علة اخرى مكابرة
خلافه مكابرة صريحة فان الفرق ثابت بين العلل التي شانها اعداد
المادة القابلة وبين العلل التي شانها ايجاب الشئ وافاضته فالمعدات
انما يكون اعدادها في مواد لها قابليات فاذا لم يكن المادة قابلة بان
يكون لها فعلية يابى عن قبولها فعلية اخرى وتحركت من القبول بفاعل
اعدادي الى الفعلية فمعد اخر اذا ورد عليها لم يكن يؤثر فيها اذ حيث لا يكون
قبول لا يكون اعداد اما ترى المقدمات التي يتوصل بها النفس الى النتائج
شانها اعداد النفس لان يصدق بتلك النتائج فاذا حصل التصديق
بنتيجة من تلك النتائج ببرهان ثم اقيم برهان اخر عليها لا يكون ذلك

البرهان علة لحصول تصديق اخر بها بل هو مستمر لا يزول ولم يحصل
بذلك تمامية وكمالية للتصديق الحاصل بنفس البرهان الاول مع ان
لذلك البرهان الثاني ايضا علية بالقياس الى التصديق بتلك النتيجة
بعينها لو لم يكن البرهان الاول وامثال ذلك كثيرة مثل انه اذا حصلت
نفس نباتية في شئ من اسباب معينة مثل الهواء المعتدل والحرارة المعتدلة
وغيرها ثم فسد الهواء واشتدت الحرارة في زمان قليل بحيث لا ينتهي
الامر الى فساد ذلك النبات ثم انقلب الامر الى الاعتدال ثانيا لا يكون هذا
الاعتدال يحدث فيه نفسا اخرى نباتية كل ذلك انما هو من اجل ان شأن
العلل الاعدادية انما هو اعداد المادة وتحريكها الى الفعلية واذا كانت لها
الفعلية وخرجت عن كونها قابلة باعداد اخر من علة اخرى فلا مادة للفعل
علة اخرى ترد عليها فاذا ادركت النفس معنى اللفظ بعلة غير سماع اللفظ
ثم سمعت لفظه لم يكن لهذا اللفظ علية واعداد لان تهيأ النفس لادراك
ذلك المعنى مرة اخرى فليس ذلك من توارد علتين على معلول واحد
لا من تخلف المعلول عن العلة اذ لا علية للفظ عند ما فرضناه فافهم ذلك
تخطئة وجدانية ثم ان المحقق الدواني لما اراد تحصيل حقيقة ذلك الحمل
قال ان معنى قولنا السواد سواد ان السواد الذي لاحظته ثانيا والسواد من دون
تقييد فاذن معنى ذلك الحمل على طريقته ان الشئ الماخوذ باعتبار هو هذا ١
ماخوذا باعتبار اخر فالحكم انما هو باتحادهما في الذات المكررة في الطرفين فهو
يجعل تكررا لادراك حيثية تقييدية يتكثر بحسبها المدرك فحكم بان

١ اولا هو السواد الذي لاحظته م

المدرك باحد الادراكين هو المدرك بالادراك الاخر ولا يقول بتعدد الامن تلك الجهة ونقول هذا ايضا مثل ما حصله السيد الجليل ليس بمحل اولى بل انما هو ايضا حمل الشئ على نفسه الاان ما حصله السيد امر غير معقول بخلاف هذا فانا نجد من انفسنا الحكم بان الانسان انسان وزيد زيد من دون التفات الى ان المدرك بهذا الادراك هو المدرك بذلك نعم قد يلتفت الى ذلك ولكن عند ذلك لا يكون الحمل اوليا بل حملا للشئ على نفسه فالانسان انسان مثلا قد يوخذ حملا للشئ على نفسه على الطريقة الباطلة التى سلك السيد اليها وقد يوخذ حملا للشئ على نفسه على سبيل الضرب المنصور المعقول الذى سلك اليها هذا المحقق الجليل وقد يوخذ حملا اوليا والاولى فى الاخير ادخال اداة التعريف فى المحمول كما هو مذاق علماء اللسان خصوصة وحكومة هذا المحقق الجليل قد اورد على السيد السند السابق ذكره بما محصوله انه يلزم على ما ذكره ان يكون اجزاء القضية اثنين اذ لا تعدد عنده فى المفهوم بين الموضوع والمحمول بل انما التعدد فى الادراك فقط وذلك انما يكون عند القول بما اشتهر عند فرقة من المحدثين من ان مفاد القضية مطلقا انما هو ثبوت المحمول للموضوع ولا فرق فى ذلك بين الهليات البسيطة والمركبة واما لو نظرنا الى ما هو المحقق فى مدارك برعة من المحدثين من الفرق بين الهليات البسيطة وبين الهليات المركبة بان المفاد فى الهلية البسيطة انما هو ثبوت الموضوع وتجوهره وتحققه فى نفسه اذا كان العقد عقدا ايجابيا ولتقرره وبطلانه

فى ذاته لا ثبوت مفهوم ما له او سلبه عنه وفى الهلية المركبة انما هو ثبوت مفهوم ما للموضوع او سلبه عنه فاذن الهلية البسيطة اى القضية التى يسئل عنها بهل البسيطة وهى التى محمولها الوجود ليس يحتاج الى الرابطة فاذا حمل الوجود على نفسه وقيل الوجود وجود لزم ان لا يكون القضية الا مفهوما واحدا تعلق به ادراكان اذ مفهوم الموضوع والمحمول عند هذا السيد الجليل واحد لا تعدد فيه والنسبة التى هى الرابطة لا يحتاج اليها ههنا فيحصل القضية البسيطة من دون تركيب فيها من اجزاء هى الموضوع والمحمول والنسبة لانهما من المدركات لا من الادراكات والمدرك واحد بحسب الفرض فلا يصح تفسيرها بالقول هذا محصول كلامه باتم تقرير بما قررناه وفيه من الخبط والخلط شئ لا يمكن ان يصدر من اصحاب العلم والتحصيل فان الفرق ثابت بين عقود الهليات البسيطة وبين عقود الهليات المركبة لا من وجه واحد بل من وجهين احدهما بحسب مصداق الحمل والمحكى عنه بالعقد والاخر بحسب نفس العقد والحكاية فى ظرف الحكم اما الفرق الذى بحسب ما يصدق عليه الحمل وما يطابقه فهو ان مفاد الحمل والعقد وهو بعينه ما يحكى عنه فى الهليات البسيطة هو نفس تقرر الموضوع ووجوده او ليسيته وبطلانه فى نفسه وبحسب اعتبار ذاته وفى الهليات المركبة هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه واما الفرق الذى هو بحسب الحكاية وهى بعينها نفس العقد فهو ان كلا من اجزاء العقد فى الهليات البسيطة بسيط واما فى الهليات

المركبة فالموضوع او المحمول متألف من نفس مفهومه ومن الوجود او العدم
الرابط وهو غير النسبة الرابطة التي في اي عقد كان فرق اذن بين قولنا
الفلك متحرك الذي في قوة قولنا الفلك موجود متحركا الذي ينحل الى كون
الفلك على صفة المتحركية او كون المتحرك له وبين قولنا الفلك موجود
فقد تقرر ان نفس العقد بما هو عقد سواء كان هليا بسيطا او هليا مركبا
يجب ان يشتمل على الموضوع والمحمول والنسبة ومن تضاعيف ما ذكرناه
وقررناه يظهر ان العقد في حمل الشئ على نفسه من عقود الهليات المركبة
لا من عقود الهليات البسيطة وان اشكل عليك الامر في قولك الموجود
موجود ولم تكن تقدر على اجراء ما بسطناه فيه وكنت زاعما انه من
الهليات البسيطة وانه حصل من مفهوم واحد فاعلم ان هذا القول
يمكن ان يقصد به حمل الشئ اعني الموجود على نفسه ويمكن ان يقصد به ان
الموجود اي هذا المفهوم الذي جعل موضوعا للعقد موجود ومتحقق فهو
على القصد الاول من حمل الشئ على نفسه ومن الهليات المركبة بل من
الهليات البسيطة والقول الفاصل ان الهليات البسيطة انما هي من اقسام
الحمل البسيط الذي يتصور في عقد محموله الوجود ومفاده تقرر نفس
الشئ وبجوهره وهو من اقسام الحمل الشايع المتعارف واما الهليات
المركبة فليست تنحصر في قسم واحد من الحمل فقد يكون العقد هليا
مركبا وهو من الحمل الشايع مثل ان يقال العقل مرتب لما دونه وقد يكون
هليا مركبا وهو من الحمل الاولي الذاتي مثل ان يقال الانسان حيوان

فاذا اطلقنا الوجود وجود حصل عقد من الهلية المركبة واما اذا اطلقنا الوجود موجود حصل عقد من الهلية البسيطة ١٢

وعلى القصد الثاني ليس يكون من حمل الشئ على نفسه ولا من الهليات المركبة ١٢

ناطق اذا لم يقصد به تعريفا للانسان وتحديدا حتى يلزم ان يكون انشاء
في صورة اخبار وقد يكون هليا مركبا ايضا وهو من حمل الشئ على نفسه على
السبيل المنصوص الذي بيناه لك سابقا فافهم ذلك ولا تتبع سبيل الذين
لا يعلمون **مشاجرة ومحاكمة** قال المحقق الدواني قدس سره ان
الاعمى مثلا موجود بوجه ما بوجود زيد فانه اذا وجد زيد فقد وجد
الانسان والحيوان وساير ذاتياته من حيث انها عينه من حيث الذات و
قد وجد الاعمى وغيره من العوارض الصادقة عليه باعتبار انه تلك
الامور بالعرض وان لم يكن اياها من حيث ذاته فلذلك ينسب وجوده الى
تلك الامور بالعرض فهي متحدة معه في الوجود بمعنى انها موجودة بوجوده
بالعرض ومصداق ذلك في مثل الاعمى كونها منتزعة منه وفي مثل
الاسود قيام السواد به ولو لم يكن بينهما اتحاد في الوجود بوجه ما لم
يصح الحكم بكون الاعمى في الدار مثلا اذا كان فيها زيد ولم يسر الحكم على
الاعمى الى افراده وتفصيله ان معنى الهوهو مقول بالتشكيك كالوحدة
كما سيصرح به المصنف فكون زيد هو الانسان اولى من كونه اعمى فان
الاول اتحاد بالذات والثاني بالعرض قال الشيخ في الشفا والواحد
بالعرض هو ان يقال في شئ يقارن شيئا اخر انه هو الاخر وانهما واحد و
ذلك اما موضوع ومحمول عرضي كما يقال ان زيدا وابن عبد الله واحد و ان
زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع واحد كقولنا ان الطبيب هو
وابن عبد الله واحد اذا عرض ان كان شئ واحد طبيبا وابن عبد الله او

امثال الحمل على
انصاف والحمل
الحمل بالذات
بالعرض

موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض
اذا عرض ان حمل عليهما عرض واحد انتهى كلامه ونقول ايضا ان الحمل
هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة
لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى
كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل حتى يجري في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق
فيها الكثرة الا ان اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود فلذلك قد
يخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود فانه المتعارف المشهور اذ
لا يقال في المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما في النوع ثم الاتحاد
في الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات
على الموجودات ويكون الموجود احدهما والاخر موجودا بالعرض بالمعنى
الذي اشير اليه كما في حمل الاعتباريات عليهما فلا حاجة في تحقيق الحمل
الى ما قيل ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود وفي غيره بمعنى الاتصاف
كيف ومعنى قولك زيد اعمى هو هو من غير ملاحظة الاتصاف بمبدأ
الاشتقاق بل معنى مطلق الحمل مطلق الاتحاد واعم من ان يكون بالذات
او بالعرض فاذا قيل مثلا ج ب فان اريد مطلق الاتحاد صدق باي نحو
من انحاء الوحدة يوجد بينهما وان اريد المعنى الاخص مطلقا صدق
بكونهما متحدين في الوجود سواء اتحدا فيه بالذات او بالعرض وان اريد به
الاتحاد بالذات لم يصدق الا بان يكون احدهما ذاتيا او ذاتا للاخر او بالنحو
العرضي لم يصدق الا بان يكون احدهما عرضيا للاخر هذا كلامه بعين عبارته

وهو لا غبار عليه ولكن السيد السند اورد عليه بان اتحاد الوجود بدون
اتحاد الذات المعروضة له غير معقول بناء على ان الوجود معنى عام يتكثر
بتكثر الموضوعات فوجود زيد يمتاز عن وجود عمرو بالاضافة اليهما
لا ان وجود كل واحد منهما متعين في نفسه مع قطع النظر عن الاضافة
حتى يصح ان يقال هذا الوجود لوجود واحد وذاك لوجودات متعددة واذا
كان تكثر الوجود بتكثر موضوعه لا يكون وجود واحد لذاتين بل يكون لكل
ذات وجود اخر فاذا كان لم يكن الاعمى متحدا مع زيد في الذات كما حسبه لم يكن
وجود زيد وجوده اصلا وعلى تقدير ان يكون وجود واحد لذاتين فغاية
ما لزم من ذلك صحة حمل وجود احدهما على وجود الاخر بان يقال وجود هذا
وجود ذاك او يقال هذا ذاك في الوجود فان مؤدى كلتا العبارتين هو
الحكم باتحاد وجودهما ولا يصح بذلك حمل ذات احدهما على ذات
الاخر لانتفاء الاتحاد بينهما ولا حمل مفهومه على مفهوم الاخر لانتفاء
الاتحاد بينهما ايضا الا يرى ان الانسان والفرس لما كانا متحدين
في الجنس صح حمل جنس احدهما على الاخر بان يقال جنس الانسان جنس الفرس (ولا يصح بذلك حمل الانسان على الفرس م)
انتهى كلامه فاجاب عنه المحقق بان هذا الكلام مبني على التباس او
تلبيس اذ صريح العبارة ان معنى الحمل المتعارف هو الاتحاد في الوجود اعم
من ان يكون الاتحاد اتحادا بالذات او بالعرض فلفظة بالذات في مقابلة
لفظة بالعرض وكلا المعنيين متعلق بالاتحاد في الوجود وهو قد جعل
الاتحاد بالذات معنى مغايرا للاتحاد في الوجود وحمل العبارة على انه قد

معنى الحمل الاتحاد في الوجود والذات وقد يكون م

يكون في الوجود دون الذات واورد عليه ما اورد ثم اورد بانه على تقدير
ان يكون وجودهما واحدا انما يلزم صحة حمل احدهما على الاخر لا حمل ذات
احدهما لانتفاء الاتحاد بينهما وحكموا بان معنى قولهم زيد وعمرو متحدان
في النوع ان نوع زيد نوع عمرو لا انهما متحدان في امر هو النوع وانت خبير بان
وحدة نوع زيد وعمرو ووحدة عارض القطن والثلج من قبيل الوحدة العددية
وليستا نوعين اخرين من الوحدة اذ كما ان زيدا شخص واحد فكذا الانسان نوع
واحد والبياض عارض واحد والحيوان جنس واحد وليست تلك الوحدات
اقساما متغايرة من الوحدة بل الاقسام المتغايرة وحدة الاشخاص في
النوع ووحدة المعروضات في العارض ووحدة العوارض في المعروض ومنشأ
وهمه انه لم يميز بين الوحدة وجهة الوحدة فان الوحدة النوعية عارضة
للاشخاص والنوع جهة الوحدة وقس عليه الوحدة الجنسية وغيرها ثم
على ما توهمه يكون معنى قولنا كل متعجب ضاحك ان ذات المتعجب ذات الضاحك
فنقول ان كان الحكم باتحاد الذات من غير ملاحظة مفهوم الموضوع والمحمول
كان حملا للشيء على نفسه فتنقلب مادة الامكان الى الضرورة وان كان
مع ملاحظتهما فهما متغايران كما ان نفس المفهومين متغايران اذ كما
ان مفهوم المتعجب مغاير لمفهوم الضاحك كذلك ذات المتعجب من حيث انه
متعجب مغاير لذات الضاحك من حيث انه ضاحك فلا يصح الحمل بينهما
على ما توهمه انتهى كلامه ومما نقلنا ظهر عند الالمعي المتفطن ان للمحقق
في هذا الباب مع المحقق الجليل كشف وانارة ونحن بفضل الله و

تاييده

تاييده وقفنا على مواضع غلطات السيد واختلاطاته اكثر مما ذكره المحقق
فاستمع لما نتلو عليك واعلم ان في لساننا ومحاوراتنا قد يطلق الذات ويراد
منها تمام ماهية الشيء مثل الحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان وقد
يطلق ويراد منها المعنى القائم بنفسه فلا يطلق بهذا المعنى على
الاعراض والصور الحالة في المواد والمعاني الناعتية وقد يطلق ويراد منها
معنى ثالث وهو الهوية الشخصية سواء فرضت تلك الهوية واجبة بنفسها
ولنفسها او ممكنة في ذاتها من الجواهر او الاعراض وقد يطلق ويراد منها
معنى رابع وهو الذي يمكن ان يخبر عنه بالاستقلال والصفة هي التي ليست كذلك
وهذا المعنى هو المصطلح عند طائفة من المتكلمين الذين يقولون بالواسطة
بين الموجود والمعدوم ويسمونها بالحال ويقسمون الذات الى الموجود
والمعدوم ثم الصفة الى صفة للموجود وصفة للمعدوم ويجعلون الصفة
التي للموجود واسطة بين الموجود والمعدوم واكثر من هؤلاء قائلون بكون صفة
المعدوم معدومة وبعضهم من بيانات بعض منهم ان صفة المعدوم كصفة
الموجود واسطة وهذا راي نجيب مذهب فاسد وقد يطلق ويفهم منها معنى
خامس هو ما يدخل عليه كلمة حيث ويقال من حيث الذات وكلمة الجهة
ويقال من جهة الذات وحرف الباء ويقال بالذات ويقابله لا من حيث الذات
ولا من جهة الذات وبالعرض والمقصود منه حاق الشيء مع قطع النظر عن الامور
الخارجة عنه فالاشياء التي تثبت للشيء اذا نظر الى مرتبته وحاق حقيقته
نظرا اوليا يقال لها انها ثابتة له بالذات اي نظرا الى حد نفسه وحاق حقيقته في

وجوده او ماهيته كالذاتيات على مصطلح ايساغوجي و الاشياء التي يثبت له
لا بمجرد النظر الى مرتبة نفسه وحد حقيقته بل مع ملاحظة مرتبة ثانية
متاخرة عن مرتبة نفسه كملاحظة قيام صفة انضمامية به مثل ملاحظة
قيام السواد بالجسم عند الحكم بكونه اسود او قياسه الى شيء اخر في الخارج
مثل قياس السماء الى الارض عند الحكم بكونها فوقا او نسبته الى شيء اخر
في تعمل العقل وظرف التحليل كنسبة الماهية الى الوجود والعدم عند
الحكم بكونها ممكنة وخلاصة القول ان المحمول الذي يثبت للموضوع مع ملاحظة
امر وراء حد نفس هذا الموضوع فذلك المحمول هو الذي يقال له بالعرض و
المحمول الذي يقابل ذلك يقال له بالذات ثم الذاتي ايضا قد يطلق ويفهم منه
ما يكون الشيء بحسب ذاته كافيا في تحققه سواء كانت له حقيقة ام لم تكن كالوجوب
الذاتي الذي يكفي فيه وجوده تعالى وله حقيقة في الخارج وتلك الحقيقة
هي الوجود الذي هو واجب بنفسه وكالامكان الذاتي الثابت للماهيات
الممكنة والاعيان الثابتة بضرب من تحليل العقل وعمله الاشياء الى ماهية
ووجود فان العقل اذا اثبت الامكان للماهيات جردها اولا عن كافة الوجودات
حتى عن الوجود الذي لها في العقل ولاحظها عارية عنه وان كانت تعريتها
عنه بعينها تخليطها به ثم نسبها الى الوجود وقاسها الى العدم وعند ذلك
يحكم بانها موصوفة بالخلو عن الوجود والعدم وبلا اقتضائهما ولا ضرورتهما
بالنظر الى ذاتها فالماهية بتلك المثابة امر تقديري كتقدير شريك الباري
فكما انه ليس لشريك الباري تجوهر اصلا لا عقلا ولا خارجا اذ ما حصل في العقل

منه ليس الا عنوان شريك الباري وهو شيء ممكن ولا يوصف بالامتناع
فكذلك تلك الماهية الممكنة ومن اجل ذلك قد يقال ان قضية الماهية ممكنة
قضية حملية غير بتية وقد يطلق ويفهم منه معنى اخر وهو الذي يكون مقتضى
ذات الشيء مثل ان الحرارة ذاتية للنار والبرودة للماء والزوجية للاربعة
والفردية للخمسة وقد يطلق ويفهم منه معنى ثالث وهو الذي لا يكون خارجا
عن حقيقة الشيء وهو بهذا المعنى يطلق على الطبيعة النوعية وعلى الجنس
الفصل ايضا بل على الوجود كما يقولون ان الوجود الخاص ذاتي للواجب الوجود
بالذات وللذات تعالى وتقدس وقد يطلق ويفهم منه معنى رابع وهو
الذي لا يكون خارجا عن الماهية النوعية وهو بهذا المعنى لا يمكن ان يطلق على
الوجود اذ الوجود ليس بماهية ويطلق على النوع وكذا على الجنس والفصل وقد
يطلق ويفهم منه معنى خامس وهو الذي يكون داخلا في ماهية الشيء اعني الجزء
المحمول وهو بهذا المعنى منحصر في الجنس والفصل وهذا هو المعروف في فن
ايساغوجي من فنون القسطاس وقد يطلق ويفهم منه معنى سادس وهو الذي
يستعمل في صناعة البرهان من القسطاس وهو في هذا الموضع اعم من المذكور في
ايساغوجي لانه ينحصر اطلاقه فيه على اجزاء الحد التي فيه هي من مقومات المحدود
وهي الجنس والفصل قريبين او بعيدين وفي هذا الموضع يسمى الاعراض الذاتية
ايضا ذاتية وهي محمولات يكون لحوقها للموضوعات من جهة خصوص اقتضائها (بحسب ذوات تلك الموضوعات ع)
فقط ان كان لحوقها لها لا من جهة تعلقها بالمواد كالموضوع للعلم الالهي او
من جهة خصوص استعدادها ايضا ان كان لحوقها لها من اجل تعلقها بالمواد

كالموضوع للعلم الطبيعي وبعض موضوعات العلوم الرياضية فالذاتي بذلك
المعنى هو المحمول الذي يلحق الموضوع لا بسبب امر اعم منه او اخص كالحركة
الارادية للحيوان ولامثال تلك المحمولات قد لا يكون مقابل كتساوي الزوايا
لقائمتين في المثلث وقبول التجزية الغير المتناهية في المقدار وقد يكون كالزوجية
والفردية في العدد والاستقامة والانحناء في الخط وعند ذلك قد يكون
متوسط كالزيادة والتمام والنقصان والمساوات والزيادة في الكم وان كان
هذا التثليث ينبعث عن التقابل وكل تلك المحمولات قد يكون من اللوازم
كالضحك بالقوة للانسان وقد لا يكون كالضحك بالفعل له وجملة القول ان
اللواحق التي يكون لحوقها للمعنى بحسب جوهره وطبيعة ذاته ووجوده
لا يمكن ان يوجد في غيره يسمى بالاعراض الذاتية في صناعة البرهان وليس
يمكن حد شيء من تلك الاعراض الا بايراد موضوعه في حده مثل ايراد الانف
في حد الفطوسة كالاستقامة فانه لا يمكن التعبير عنها الا ان يؤخذ الخط
في التعبير وقد يطلق ويفهم منه معنى سابع وهذا في تلك الصناعة ايضا
وهو معنى جامع لذينك المعنيين قال بهمنيار في صناعة البرهان من كتاب
التحصيل المقدمات البرهانية يجب ان تكون ذاتية ونعني بالذاتي شيئين
احدهما ان يكون المحمول ماخوذا في حد الموضوع وثانيهما ان يكون الموضوع ماخوذا
في حد المحمول وقد يطلق ويفهم منه معنى ثامن وهذا من اجل انهم لما جعلوا
تباين العلوم وتمايزها بتباين موضوعاتها وتمايزها والاعراض الذاتية
لموضوعات العلوم يلحق انواع تلك الموضوعات ايضا بل قد يلحق اعراضا ذاتية

في العدد والنقصان

اعراضا ذاتية وقد يلحق انواعها مثال الاول تساوي الزوايا لقائمتين في المثلث
المتساوي الساقين في الهندسة والزوج المحمول على الثمانية التي هي نوع من العدد
في الحساب ومثال الثاني حمل الناقص على الفرد ومثال الثالث حمله على زوج الزوج
فان الفردية عرض ذاتي للعدد الذي هو موضوع علم الحساب والناقصية عرض لخواص
الزوجية ايضا من الاعراض له وزوج الزوج نوع منها وقد يحمل عليه عرض ذاتي
اخر وهو الناقصية ففي الصورة الاولى يكون موضوع القضية نوعا من العدد
وفي الثانية عرض ذاتي له وتلك المحمولات باسرها في تلك القضايا مشتملة على
العدد الذي هو موضوع الصناعة ولا يكون هو موضوعا في شيء منها بل هو في
القضية الاولى جنس الموضوع وفي الثانية معروضه وفي الثالثة معروض جنسه
وجملة تلك المحمولات سميت بالاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلوم وان
كان العرض الذاتي الحقيقي لا يكون الا ما يكون عروضه لنفس موضوع الصناعة
واما ما يعرض لنوع منه او لعرض اخص منه او لنوع من العرض له فيكون عروضه بسبب
امر اعم فلا يكون عرضا ذاتيا بالحقيقة لموضوع القضية بل لذلك الاعم
لما كانوا يسمون تلك كلها بالاعراض الذاتية سموا ما يعرض موضوع
الصناعة بالاولى والاولى في صناعة البرهان يقال للحمل الذي لا يكون لحوق
المحمول بالموضوع فيه بواسطة امر اعم من الموضوع اعتبر وامعن اخر للذاتي
اعم مما ذكر وهو محمول يؤخذ في حد الموضوع او الموضوع او جنسه او معروضه
او معروض جنسه يؤخذ في حده وذلك المعنى ايضا مما اعتبر في صناعة البرهان
ولكن هنا دقيقة وهي ان ذلك الحكم ليس على الاطلاق والعموم فانه اذا كان

وفي الثالثة نوع من عرض ذاتي له

جنس موضوع القضية يؤخذ في حد المحمول وكان ذلك الجنس خارجا عن موضوع
الصناعة مثل الكم الذي هو جنس العدد الموضوع لعلم الحساب لم يكن الاعراض
الذاتية له من الاعراض الذاتية للعدد وان صدق عليها عند حملها على العدد
انها محمولات يؤخذ جنس الموضوع في حدودها وهو الكم ولكن لا يعتد بذلك اذ
من لحوق تلك الاعراض بالعدد ليس انتفاع في العلم الذي يكون العدد موضوعه
بل يجب عند ذلك تخصيص تلك الاعراض والمحمولات بحيث يختص بحصة
نوع هو موضوع الصناعة فاذا المساواة والمناسبة من الاعراض للكم فاذا حمل
في الحساب بالمعنى الذي هو من عوارض الكم لا ينتفع فيه بل يجب ان يراد من
المساوات المساوات العددية ويخصص في اللفظ مثل ان يقال هذا العدد مساو
لذاك لا ان يقال هذا العدد مساو على الاطلاق او مساو لذاك المقدار وكذلك ٢ العدد ٢
القول في المناسبة اذ المناسبة في العدد غير المناسبة في المقدار ولو اردنا
ادخال تلك الدقيقة في حد الذاتي لقلنا ان الذاتي هو الذي يدخل في حد
الموضوع او الموضوع او مقوماته بالمعنى الاعم من المقوم المذكور في ايساغوجي
يؤخذ في حده بشرط ان لا يكون ذلك المقوم خارجا عن موضوع الصناعة ومن
تضاعيف ما بيّنا يتبين ان ذاتي الموضوع المطلق اي الملحوظ بلا مقارنة
اعتبار او التقييد بوصف يغاير ذاتيه مع تلك المقارنة او ذلك التقييد مثال
القطب المحور للكرة فانهما ليسا بذاتيين لها اذا اعتبرت مطلقا بل انما هما
ذاتيان لها اذا اعتبرت متحركة وتحقيق تلك الدقيقة من المهمات في تعيين
موضوعات العلوم وتميز بعضها عن بعض وقد يطلق ويفهم منه معنى تاسع وهذا

من اجل انهم لما ارادوا ابيان حال الاجناس والفصول وان بعض الاجناس
اعم من بعض وبعضها اخص من بعض وان في الجنس جنسا لا اعم منه وجنسا
لا اخص منه وان فيه قريبا وبعيدا وان الفصول بعضها قريب وان بعضها بعيد و
في الفصل مقسما ومقوما وهكذا من المقاصد المذكورة في فن ايساغوجي المتعلقة
باحوال الكليات ولزمهم من اجل هذه تمييز الذاتيات عن العرضيات الخاصة
او العامة وبيان الفرق بينهما وليس يمكن هذا الا لمن له خوض كامل في
العلوم الالهية وغوص بالغ في المقاصد العقلية والمعالم الربانية من
الفلسفة التي هي العلم بحقائق الاشياء على ما هي عليها في نفس الامر وحاق
الواقع وليس هذا الشان للمبتدئين والمتعلمين لصناعة القسطاس ولا سيما
الشارع في كتاب ايساغوجي جعلوا الاعراض المنتزعة عن الحقائق العينية والهويات
الشخصية اولا وبالذات ذاتيات والاعراض المنتزعة عنها ثانيا وبالعرض
عرضيات فجعلوا من تلك الذاتيات ما هو اعم اجناسا وما هو اخص فصولا
وكذلك العرضيات التي هي اعم اعراضا عامة والتي هي اخص اعراضا خاصة
فوضعوا لذلك امثلة يجرون تلك الاحكام والمقاصد عليها تسهيلا للمتعلمين
ولما وقع لهم شك في انتزاع الحساس والمتحرك بالارادة عن الحيوان في ان
ايهما اول ما ينتزع منه ذكروا كليهما في حده وقالوا ان الحيوان هو الجوهر
القابل للابعاد النامي الحساس المتحرك بالارادة فليس هذا من اجل انهم كانوا
يجوزون ان يكون لحقيقة واحدة فصلان في مرتبة واحدة كما هو المعتقد لكثير من
الافاضل الذين عاصرناهم كيف وهم قد ابطلوا ذلك في مسفوراتهم وبيّنوا

برهان فاذن الفرق بين ذلك المعنى والمعنى الذي ذكر اولا من تلك المعاني ان ذلك هو الذي ينتزع من هوية الشيء من دون توسط امر اخر ينتزع اولا من تلك الهوية ويحمل عليه ولا يشترط فيه عدم توسط حيثية تقييدية في انتزاعه مثل ان الناطق ينتزع من الهوية الانسانية بعد ملاحظة قيام النطق بها واما المعنى الاول فيشترط فيه ان يكون محمولا لا بضميمة ينضم الى ما ينتزع هو منه بل يجب وان يكون ذات الموضوع في حد نفسها من دون اعتبار انضمام امر اليها من الاشياء الخارجة عنها وان كان هذا الامر من الاعتباريات و التعمليات مصداقا لها ومحكوما عليه به ومحكيا به عنه سواء كان تلك الموضوع هوية شخصية لشيء او وجودا من حيث هو وجود وجودا صرفا او وجودا محدودا ذهنيا او خارجيا او مفهوما من المفاهيم وماهية من الماهيات مثال الاول لصدق الذاتيات بالمعنى الثالث كجنس الشيء وفصله ونوعه على هويته الشخصية ومثال الثاني انتزاع عوارض الحقائق الوجودية السارية في كلية الوجودات مثل العلم والقدرة عن الوجود بما هو وجود ومثال الثالث حمل الوجوب الذاتي على الوجود البحت الذي لا اتم منه ومثال الرابع انتزاع عوارض الحقائق الوجودية الغير السارية في كافة الوجودات مثل المعلولية عن الوجودات التي هي فاقرات الذوات الى جاعلها القيوم الخالق لكل وجود مثال الخامس المعلومية الصادقة على صور الاشياء الحاصلة في قوانا ومداركنا فانها صادقة عليها بالعرض وعلى وجوداتها من حيث انها وجوداتها بالذات من دون واسطة في العروض او في الثبوت وتلك الوجودات من الحيثية المذكورة وجودات ذهنية

وان كانت من جهة اخرى وجودات خارجية ومثال السادس صدق الحقيقة على الافراد النفس الامرية للوجود المترتبة عليها خواص الاشياء واثارها المطلوبة لاعيانها الثابتة كوجود الانسان ووجود الفرس الموجودين في الخارج فان كل شيء بمهيته تطلب اثارا ولوازم مترتبة على وجوده الخاص به ومثال السابع صدق الامكان على الماهيات الممكنة وصدق الجنس على الفصول الطبيعية فاذن صدق العرضي على تلك الاشياء لا يمكن ان يكون بالمعنى المقابل للذاتي بالمعنى الاول فان الضرورة في جميعها ضرورة ذاتية مطلقة ليس يحتاج ذوات الموضوعات فيها في صدق العنوانات التي ذكرناها عليها الى اعتبار حيثية زائدة على تلك الذوات او انضمام ضميمة خارجة عنها اليها فليكن امثال تلك المحمولات عرضيات بمعنى اخر وهو الذي يقابل المعنى الثالث للذاتي وهو ما يكون خارجا عن تمام حقيقة الشيء وان كان خروجه بعمل من العقل وتعريه من الذهن وكان متحدا مع ذات الموضوع بحسب المصداق و الظرف الخارج عن ظرف الحكم وانعقاد القضية مثال ذلك مفهوم الوجود بل كافة العوارض للحقائق الوجودية مثل الوحدة والتشخص والعلم والقدرة بالنسبة الى تلك الحقائق وكذلك طبيعة الجنس بالقياس الى طبيعة الفصل بل مفهوم العدد معتبرا الى مفهوم العلم والشيئية بالنظر الى الاشياء الواقعية

حكمة مشرقية

ومن نصنا عليه مما حققناه من الاصول والحكم الماضية استبان ان انفس المعاني والماهيات لا يحمل بعضها على بعض من دون واسطة يوجب الاتحاد بينها فانها من جهة انفسها متباينة بينونة عزلة فكل

مفهوم من حيث هو معزول لئلا يكون بينهما جهة اتحاد مفهومي حتى يصح بها حمل احدهما على الآخر حملا اوليا او حملا للشيء على نفسه فليكن حمل واحد منهما على الآخر حملا عرضيا صناعيا ومفاده الاتحاد في نحو من انحاء الوجود كما علمت هذا في ابتداء هذا المختصر فلو لم يكن للوجود افراد واقعية يصدق عليها الوجود ويصدق بالذات بحيث يكون انفس ذواتها بعينها موجوديتها وتفردها ويكون تفرد المهيات والاعيان الثابتة التي ما شمت في حد ذواتها رائحة الوجود وتفردها بالتفرد باتحادها معها بحسب ظرف الواقع ونفس الامر بنحو من الاتحاد وكان افراده منحصرة في الافراد التي تحصلها وتفردها بمجرد عمل العقل واعتبار واضافته اياها الى المهيات المختلفة الذوات يتكثر بحسب تكثرها لم يكن يجوز حمل مفهوم على مفهوم اصلا اذ مفهوم الوجود ايضا من المفاهيم فحاله حالها في التباين والعزلة فاذن يجب وان يكون للوجود افراد واقعية تكون بحسب سنخها وجوهرها مغايرة لسنخ المهيات والمفاهيم فمع قطع النظر عن تلك الافراد النفس الامرية للوجود لا يمكن ان يكون حمل محمول مفهوم على مفهوم او يكون مفهوم مصداقا لمفهوم آخر او محكيا عنه به او منتزعا عنه اذ كل معنى كما درئت يكون نفسه بالحمل الاولي ويغاير معنى آخر بهذا الحمل ايضا فمعنى الانسان نفسه وغير معنى الناطق ومعنى الحيوان بالضرورة الاولية فقد استبان ان ما ذكره السيد المدقق من ان تكثر الوجود انما هو بتكثر الموضوعات كلام خال عن التحصيل مخالف لما ادى اليه البرهان القويم البنيان فاذا تحقق ان تحقق الصدق بين المعاني انما هو منحصر في الحمل الشايع الذي مفاده الاتحاد في الوجود استبان

٢ عن مفهوم ٢

الذاتية والعرضية انما هما باعتبار هذا الحمل فكل معنيين يصدقان على مصداق واحد يجب ان يكون وجود هذا المصداق وجودا بالذات لذينك المعنيين ان كان حملهما عليه حملا بالعرض لذاتي اي حمل الذاتي على ذي الذاتي او وجودا بالعرض لهما ان كان حملهما عليه حملا بالعرض اي حمل العرضي على معروضه اياك وان تحمل الذات على ما حمل عليه الذات لئلا يشتبه الامر عليك مثل ما اشتبه عليه وعليك ان تفهم معنى الذاتي في مقامنا هذا لئلا يختلط الامر كل الاختلاط فقد ظهر وتبين ان وجودا واحدا يمكن ان يكون وجود الذاتين ويصح حمل مفهوم على مفهوم آخر باعتبار اتحادهما في الوجود وليس هذا الحمل حملا اوليا او حمل الشيء على نفسه كما حسبه السيد فبطل ما ذكره بقوله فاذا لم يكن الا معنى الى آخر كلامه

كلمة عقلية لازالة شبهة وهمية

قد حققنا في اصول الحكمة العالية لدفع الشبهة الشيطانية المنسوبة الى ابن كمونة الصادرة عن شيخه واستاده شيخ الاشراقيين بدفع تلك القاعدة بعض شبهة هذا السيد الجليل ايضا وهي ان الحقيقتين المتباينتين والهويتين الاثنتين المختلفتين من حيث انهما متباينتان ومختلفتان لا يمكن ان يكونا مصداقين لمفهوم واحد ومحكيا عنهما الحكاية واحدة سواء تحققت بينهما جهة اتحاد واشتراك ايضا ام لم يتحقق والا لزم ان يكون جهة الاختلاف بينهما بعينها جهة الاتحاد فيهما فيكونان مختلفين من حيث انهما متحدتان وبطلان اللازم بديهي واستحالته فطرية فاذن لو صدق على هويتين او حقيقتين عنوان واحد لوجب ان يكون بينهما جهة اتحاد واشتراك ذاتي او عرضي ينتهي الى اشتراك

اتحاد ذاتی اذ الاشتراک فی عرضی یجب ان ینتهی الی الاشتراک فی ذاتی بمثل البیان
المذکور الا تری ان الثلج والعاج یشترکان فی ان یصدق علیهما الابیضیة وذلک
انما هو من اجل اشتراکهما فی کونهما متصفین بالبیاض واشتراکهما فی البیاض
ایضا انما هو من اجل اشتراکهما فی القابلیة الخاصة الراجعة الی الهیولی الخاصة او
الجسمیة الخاصة وهاتان مقومتان لحقیقتهما وقس علی ذلک کون الانسان و
الفرس مصداقا لمفهوم الماشی والمتحرک بالارادة فان ذلک انما یکون من اجل الاشتراک
فی الطبیعة الحیوانیة وکذلک کون زید وعمرو مصداقا لعنوان المتعجب والضاحک
انما هو من اجل الاشتراک فی الطبیعة الانسانیة واشتراک الانسان والفرس
فی الحیوانیة کاشتراک زید وعمرو فی الانسانیة اشتراک ذاتی واتحاد طبیعی

دقیقة الهیة وههنا دقیقة یجب التنبه علیه وهو ان الاشتراک
فی العرضیات کما انه یجب ان ینتهی الی الاشتراک فی الذاتیات کذلک الاشتراک
فی الذاتیات ایضا یجب ان ینتهی الی الاشتراک فی الوجود اذ لو لم یکن الافراد
المندرجة تحت نوع مشترکات فی الوجود الانسانی لما صح حمل الانسانیة علیها
والا لزم المحذور الذی ذکرناه فان وجودات تلک الافراد عند ذلک متباینات
بتمام حقایقها ومثل ذلک یجری الکلام فی الانواع المندرجة تحت جنس یجب
وان یکون تلک الانواع مشترکة فی وجود ذلک الجنس وفی الاجناس المندرجة
تحت عرضی کالجوهر وسائر المقولات المندرجة تحت معنی الممکن یجب اشتراک
الجمیع فی الوجود الامکانی لئلا یلزم المحذور المذکور وهذا انما هو مبنی علی المذهب
الحق المنصور فی باب الوجود وهو کونه ذا افراد واقعیة الذی هو المراد من اصالته

فی التصور واما علی المذهب الباطل السخیف الذی ذهب الیه جمهور من
المتکلمین والاقوام المعروفون بالاشراقیین وهو کونه ذا افراد اعتباریة تحصل
بمجرد اعتبار العقل واضافة مفهوم الوجود المطلق الی الماهیات المختلفة
فیحصل بتلک الاضافة وذلک الاعتبار حصص اعتباریة عقلیة هی المسماة
بافراد الوجود فالاشتراک فی العرضیات ینتهی الی الاشتراک فی الذاتیات
فقط **تفریع الهامی** ومن هنا یمکن ان یتفطن ویلتفت العاقل اللبیب الی
اصالة الوجود فی التقرر والجعل فانه یجب بعین البرهان المذکور ان
ینتهی اشتراک الفصول المختلفة فی جنس واحد الذی هو عرضی بالنسبة الیها
کما قرر فی مقامه من ان کل جنس بالقیاس الی فصله المحصل له من العرضیات
العامة الی اشتراک ذاتی والفصول بما هی فصول بسائط ولا سیما الفصل الاخیر
وکذا الکلام فی الاجناس العالیة بسائط لا ترکب فیها من ذاتی اعم وذاتی
اخص فاذن لا بد وان یکون وراء سنخ الماهیات التی هی من حیث هی لیست الا هی
لا موجودة ولا معدومة لا مجعولة ولا لا مجعولة لا عامة ولا خاصة لا متباینة
ولا متناسبة سنخ اخر یکون هو مناط الاشتراک الفصول المختلفة فی جنس و
اتحاد الاجناس العالیة فی عرض عام فاذن وجودات الفصول المندرجة تحت
جنس الجوهر لا یمکن ان تکون متباینة من جمیع الوجوه بل یجب ان یکون بینها
مناسبة واتحاد والا لکان موجودیة ذلک الجنس بوجودات تلک الفصول لا
بوجودات فصول الاعراض ترجح من دون مرجح **تفریع اخر الهامی** ومن هذا
یظهر ویتبین تحقق التشکیک الخاص فی الوجود اذ قد استبان ان اشتراک الاشیاء

* فان اشتراکها فی معنی العاقلیة والممکنیة اللتین هما من الاعراض العامة لها یجب وان ینتهی الی اشتراک ذاتی والاجناس العالیة م

في المهيات والمعاني الذاتية او العرضية انما هو من جهة الاشتراك في نحو من
الوجود وسنخ من التصور وافتراقهما فيها باعتبار الاختلاف في الوجودات و
افتراقهما فيها باعتبار الاختلاف فاذن افتراق الاشخاص في العوارض المشخصة
والانواع في الفصول والاجناس في العوارض الخاصة يرجع الى الافتراق في
وجوداتها بحسبها وانها واشتراك تلك الاشخاص في نوع وتلك الانواع في جنس
وتلك الاجناس في عرض عام يرجع الى الاشتراك في سنخ من الوجود اذ قد
ظهر وتبين انه لا يجوز حمل معنى واحد على موضوعين الا اذا كان بينهما نحو اشتراك
واتحاد في نحو من الوجود ليصح بهذا الاشتراك حمل ذلك المعنى عليهما فاذا لم
يكن بينهما من جهة وجودهما جهة اتحاد بل يكون وجوداهما متباينين من
جميع الجهات لزم ان يكون معنى واحد موجودا بوجودين متباينين و يكون وجودان
متباينان وجودا لمعنى واحد ويجوز بهذا بلا لزوم يجوز كون كل وجود وجودا
لكل معنى من المعاني اذ غاية ما يلزم من هذا كون الوجودات متباينة الذوات
فاذن يصح ان يكون وجودات متعددة وجود المعنى واحد لا من حيث انها متعددة بل
من حيث انها متحدة في جهة مشتركة وكذلك يصح صدق المعاني المتعددة على
وجود صدقا عرضيا الذي مفاده الاتحاد في الوجود فصدق الانسان على الحيوان
والفرس يوجب اتحادهما من وجه وصدق الناطق على الانسان لا على الفرس
وصدق الصهال على الفرس لا على الانسان يوجب افتراق وجودهما من وجه وجود
الانسان كوجود الفرس فيه جهتان جهة اتحاد وجودي وجهة افتراق وجودي و
هاتان الجهتان لا يمكن ان يكونا متمايزتين والا لم يصح صدق معنى الحيوان و

الناطق على الانسان صدقا عرضيا وكذا صدق الحيوان والصهال على الفرس
بذلك الحمل اذ قد علمت مرارا ان مفاده الاتحاد في الوجود فاذن افتراق
الوجودات لا يمتاز عن اتحادها فكل وجود يفترق عن وجود آخر بنفس ذاته
ويتحد معه بعين حقيقته فما به الاشتراك في الوجود بعينه ما به
الاختلاف فيه فيكون بين الوجودات مناسبة ذاتية وهذا هو المراد
من التشكيك الخاصي الذي لا يقول به الا الرجل الخاصي **تحقيق وتنبيه**
فقد بزغ الحق من سطوع نور البرهان من افق البيان ان الاشتراك والاتحاد
من المعاني الذاتية او العرضية انما هو من جهة اشتراك واتحاد بوجه من
الوجوه ويرجع هذا الوجه الى نحو من الوجود لكن هنا دقيقة ولطيفة يجب ان
نحققه وننبه عليه وهو ان المعنى المنتزع المحمول على اشياء كثيرة لو كان
سلبيا ومفهوما عدميا لكانت جهة الاشتراك التي بين تلك الاشياء والتي
هي مناط صحة حمل ذلك المفهوم عليها تصورا فطريا ونقصانا ذاتيا كشأني [?]
تلك الاشياء اذ الوجود بما هو وجود لا يمكن ان يصير مصداقا للسلوب
والاعدام والا لانقلاب الوجود الى العدم او يتحد الشيء مع نقيضه اتحادا
ذاتيا فيكون ذلك المعنى السلبي معنى ثبوتيا او ثبوتيا وسلبيا وذلك الوجود
عدما او عدما وجودا ولو كان معنى ثبوتيا ومفهوما وجوديا لكانت تلك
الجهة المشتركة امرا وجوديا وحقيقة وجودية من الحقائق الوجودية ثم
ان المعاني الوجودية بما هي معان وجودية لا يمكن ان ينتزع من الجهات
العدمية والا لزم كون تلك المعاني معاني سلبية او وجودية وسلبية

وتلك الجهات العدمية جهات وجودية او عدمية ووجودية معا
لطيفة الهية وقفة اخرى فلسفية وههنا دقيقة لطيفة يجب ان يذكر وهي انه قد
حصل مما ذكر ان العوارض للحقائق الوجودية بما هي حقائق وجودية ينتزع
من تلك الحقائق من دون توسط امر آخر فقياس مفهوم الوجود والتشخص
والوحدة الى الحقائق الوجودية قياس الانسانية الى افراد الانسان وقد يحقق
ايضا بما سلف من البيان ان الاشتراك في العرضيات يجب ان ينتهي
الى الاشتراك في الذاتيات وكذا الاشتراك فيها الى الاشتراك في نحو من
الوجود فما الفرق بين تلك العوارض والماهيات المنتزعة من انحاء الوجود
فنقول ان الفرق ان انتزاع تلك العوارض انما هو من الوجود بما هو وجود
من دون اعتبار محدودية بحد من الحدود وليس الامر في انتزاع المهيات
الممكنة بتلك المثابة بل يعتبر فيه محدودية الوجود بحد معين ومرتبة
مخصوصة لانه قد اعتبر في تلك المهيات حدود بحسب المفهوم وهذا يوجب
كون الوجودات التي تلك المهيات حكايات عنها محدودة بحدود وجودية
بيان هذا ان كل ماهية لها محصل وجودي يجب ان يعتبر فيها مفهوما
سلبيا بملاحظة حدها فاذا قيل الانسان هو الحيوان الناطق وجب ان
يقصد بذلك انه بحقيقته المحصلة ليس الا ذلك فلو وجد في الخارج
حقيقة يكون هذه الحقيقة مشتملة على هذين المعنيين ومعاني اخرى
وجودية فلا يصدق عليه الانسان فانه قد اعتبر له حد تام هو الحيوان
الناطق فيجب ان يكون سلب عن هذين المعنيين من المعاني الاخر عن ذاته

ومهيته

ومهيته والا فلم يكن ما فرض حدا تاما له بحد تام فاذن تلك الحقيقة
المحصلة التي تشتمل على معنى آخر ومعاني اخر مع اشتماله على ذينك
المعنيين لا يصدق عليها الانسان الذي اعتبر في حده ان يكون حيوانا
ناطقا فقط ومن اجل ذلك ترى طائفة من اولياء الحكمة المتعالية يقسمون
الوجود الى وجود مطلق ووجود محدود ويريدون من الاول الوجود الذي
لا يتعلق بمهية ولا يتحدد بحد ولا يتقيد بقيد عدمي والثاني بخلاف ذلك
كوجود الانسان ووجود الفلك والسر في ذلك ان المهية تابعة للوجود منتزعة
عنه فالوجود اذا كان ناقصا فاقدا الكمال وجودي فكان محدودا بحد تام
ومرتبة معينة من الفعلية فينتزع منه من المعاني الوجودية حسب ذلك الكمال
الوجودي الذي له ومن اجل ذلك ترى انه كلما كانت جهة الفقدان والمحدودية
ضعيفة وجهة الوجدان والوجود والسعة والاطلاق قوية تكون العنوانات
والحكايات اكثر وكلما كان الامر بعكس ذلك يكون العنوانات اقل فاعتبر
الانسان والهيولى الاولى فان الاول لما كان له وجود جامع لكمالات وجودية
نحو البساطة ينتزع منه معاني كثيرة ويحكى عنه بحكايات شتى مثل الجوهر
والممتد في الجهات والنامي والحساس والناطق والثانية لما كانت درجتها
في الوجود انقص ومرتبتها ادنى انحصرت العنوانات فيها على عنوانين هما
مفهوم الجوهر ومفهوم المستعد فقد استبان ان انتزاع المهيات الممكنة
عن الحقائق الوجودية انما هو بملاحظة محدودية تلك الحقائق بخلاف
العوارض الوجودية مثل الوجود والتشخص والوحدة وغيرها ومن اجل ذلك

ثم انهم يسمون الذاتيات بالحد ويخصونها باسم الماهية التي هي مشتقة
عما هو وهو سؤال عن تمام الحقيقة والا فجميع المعاني حتى معنى الوجود خارجة
عن الحقائق الوجودية منتزعة عنها فهي ليست بذاتيات لها اصلا بل انما
هي عرضيات خارجة فتلك العوارض الوجودية حكايات وعنوانات للحقائق
الوجودية من حيث انها حقائق وجودية والمهيات حكايات لها من حيث
انها محدودة بحد لسنا نقول ان المعاني الثبوتية التي لتلك الماهيات تنتزع
عن محدودية تلك الوجودات كيف والمحدودية راجعة الى النقصان و
النقصان الى الفقدان هو الى العدم وقد تقرر في مقامه ان المعاني الثبوتية
والحكايات الذاتية لا تنتزع الا من تحصل الشيء والا لزم انقلاب تلك المعاني
الثبوتية الى المعاني السلبية بل نقول انها تنتزع من المحدودية بالعرض
نظرا الى اعتبار حد فيها هي سلب بعض المعاني الاخر عنها كما ذكرناه فان
المحدودية التي في الوجود انما له دخل في انحصار الحكايات والعنوانات لا
في نفس انتزاعها ومن اجل ذلك ترى طائفة من اهل الله يقولون ان
جميع الماهيات التي تكون موجودة بوجودات محدودة على نهج الاشتراك و
الافتراق موجودة بوجوده تعالى من دون تفرق وتشتت لكون وجوده
جل ذكره غير محدود بحد من الوجود فيكون وجوده مع كونه بسيط الحقيقة
جامعا لجميع الماهيات وتلك المهيات ايضا غير محدودة بحد مفهومي هو
كون كل واحد منها فقط غير مجامع مع مفهوم اخر في الوجود كما ان الانسان
والفلك الموجودين بوجودين امكانيين كذلك والسر في ذلك كله هو الذي

ذكرناه

ذكرناه من ان المهية تابعة للوجود محدودة اذا كان محدودا ومطلقة اذا
كان مطلقا مجعولة بمجعوليته لا مجعولة بلا مجعوليته فافهم ذلك فهم عاقل
لا وهم جاهل **تفضيح حال وتنقيح مقال** قد استبان من طلوع
نور التبيان من افق البيان ان ذلك السيد الجليل لم يدقق في كلام المحقق
ولم يتدبر حتى يعلم ان مراده من قوله من حيث الذات هو الذات المقابل للتقوم
بالعرض وكان المراد من قوله من حيث ذاته هو هذا المعنى بعينه لا تمام
ماهية الشيء كما فهمه وقال اتحاد الوجود بدون اتحاد الذات المعروضة
له غير معقول ثم ما ذكره ثانيا من ان الوجود معنى عام يتكثر بتكثر الموضوعات
كلام غير تحقيقي والتحقيق خلافه كما شيدنا اركانه واقمنا عليه البرهان القويم
التبيان ثم ما ذكره ثالثا من ان غاية ما لزم من اتحاد زيد مع مفهوم الاعمى
صحة حمل وجود احدهما على وجود الاخر ليس على ما ينبغي فان حمل مفهوم
على مفهوم اخر كما دريت انما هو معقول في الحمل الشائع الذي معناه
اتحادهما في الوجود لا الحمل الاولي الذي معناه الاتحاد بحسب عنوان موضوع
العقد ومفهوم محموله فيصح حمل الاعمى على زيد من جهة انهما موجودان بوجود
واحد وان صح حمل وجود احدهما على الاخر ايضا بحمل اولي نظرا الى وحدة وجودهما
بحسب الواقع ثم ما ذكره رابعا من ان الانسان والفرس الى اخر كلامه انما صدر
منه لغفلته عن تلك القاعدة الالهية التي حققناها فانه اذا كان الاتحاد
في العرضيات من اجل الاتحاد في الذاتيات والاتحاد فيها من اجل الاتحاد
في نحو الوجود كان اتحاد الانسان والفرس في الجنس راجعا الى اتحاد في وجود مشترك

وان لم يرجع الامر الى اتحاد يصح الحمل به فان مثل هذا الاتحاد لا يوجب الحمل
والا لكان يصح حمل كل مفهوم على مفهوم اخر نظرا الى تحقق التشكيك الخاصي في الوجود
فاذن قد ظهر وتحقق ان الحمل العرضي الذي يقابل الحمل الذاتي حملين حمل
بالذات وهو حمل الذاتي على ذي الذاتي وحمل بالعرض وهو حمل العرضي
على معروضه والسيد الجليل قد انكر هذا لغفلته عن تلك المقاصد الالهية
التي حققناها فاحفظها وكن من الشاكرين ولا تكن مع الغافلين **تشكيك**
وهمي وتحقيق عقلي قد اورد على حمل الوجود على المهية بناء على
اصالته بانه لو كانت للوجود افراد في المهيات سوى الحصص لكان مفاد
حمل الوجود عليها ثبوت فرد منه لها وثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المثبت
له فثبوت فرد منه لها يتوقف على ثبوتها والثبوت هو الوجود فيجري الكلام
فيه وهكذا فان عاد الامر في شيء من المراتب الى ثبوت متقدم بحسب الفرض
والاخذ لزم الدور وان ذهب الى غير النهاية لزم التسلسل والجواب بالنقض
والحل اما الاول فبانه لو تم هذا البيان لكان يدل على ان لا يكون للوجود
فرد من الافراد التي يسموه بالحصص اذ لا خصوصية له باصالة الوجود
كونه ذا افراد حقيقية اذ العبرة في لزوم الدور والتسلسل هو الافتقار في
لا كون الصفة عينية منضمة الى الموصوف في ظرف الاتصاف اذ
صدق المشتق ليس يلازم قيام الصفة بالموصوف في ظرف الاتصاف
قياما انضماميا بل قد يكون كذلك وقد يلازم قيامها به فيه قياما
انتزاعيا كما ستحقق من ذي قبل انشاء الله العزيز بل وروده على اعتبارية

الوجود اقوى والجواب عنه اشكل اذ الوجود لو كان اصيلا لكان بينه و
بين الماهية نوع من الاتحاد فلا يتحقق الاتصاف لا بعد التحليل فلا
مغايرة بينهما ولا قيام له بها الا في ظرف القوة العاقلة المحللة فليس في
الخارج عن ذلك الظرف مغايرة ومباينة بينهما بحسب التحقق مناط
الاتصاف ومعناه هو تحقق شيء لشيء وحيث لم يكن في الخارج شيئان
لم يكن اتصاف واما في ظرف التحليل فلها اتصاف بالامر العقلي الاعتباري
الذي هو غير الوجود الاعتباري الذي هو غير الوجود الحقيقي الذي تكون
هي له موجودة في متن الواقع وخارج ظرف الاعتبار وهي متقدمة بحسب هذا
الوجود الحقيقي عليه فلا يلزم فساد الدور ولا التسلسل واما اذا كان اعتباريا
فله مغايرة معها في الخارج فانه على ذلك كانت الماهية عينية فلا عينية ولا
اتحاد بينهما حقيقة مع انه ينتزع منها ويحمل عليها فيكون وصفا لها ومفاد
حمله عليها ومصداق اتصافها به ليس الا نفس حصولها فهي في اي ظرف وفي
اي اعتبار كانت لها كون مصدري اعتباري فلا يمكن ان يتصور لها تقدم على
مطلق الكون بمطلق الكون فالدور او التسلسل لازم ولا نتوهم ان الحصص امور
اعتبارية والتسلسل ليس الا فيها فهو انما يكون في الامور الاعتبارية
فينقطع بانقطاع الاعتبار اذ الكلام في اتصاف المهية بالوجود في الخارج
فيجب تقدمها عليه بالوجود مع قطع النظر عن المعتبر والاعتبار فلو انقطع
لكان ينقطع في الواقع فلم تكن المهية موجودة فيه وذكر التسلسل انما هو
في جلي من النظر واما في دقيقه فالامر ينحصر في الدور اذ الوجود عند

اعتباريه لا يكون الا الكون المصدري المضاف الى الماهية فيختلف
باختلاف المضاف اليه ولا اختلاف فيه بحسب الغرض اذ كلامنا في حمل
الوجود على مهية مخصوصة فلا تكثر في الوجود حتى يتصور التسلسل فقد ظهر ان اللزوم
في الشرطية انما هو حمل الوجود على الماهية واتصافها به سواء كان اثر
الجاعل بالذات هو الوجود او المهية او اتصاف المهية بالوجود كما هو
مذهب بعض من عوام المتفلسفة وعلى اي حال تكون المهية متصفة
بالوجود ويقال الشيء موجود ومعناه كونه متصفا بالوجود كما هو مذهب
فاللزوم انما هو بالنظر الى مطلق الاتصاف ولما اتفق كون الوجود ذا
افراد لزم اتصاف الماهية به على زعم القائل توهم ان الملازمة انما
هي بينه وبين الدور او التسلسل واما الثاني فانك قد علمت من البيانات
الماضية ان الوجود انما هو مصداق معنى الوجود بالنظر اليه من دون
ملاحظة امر اخر واما الماهيات التي يوجد بها فهي في ذاتها لا يصدق
معنى الموجود ولا المعدوم عليها بل ذلك انما هو بعد عزل النظر عن ذاتها
وذاتياتها وملاحظة امر اخر هو المقصود من الوجود والان نقول هذا الوجود
يجب ان يتحد مع الماهية بحسب ظرف الواقع نحوا من الاتحاد وهو اتحاد ما
بالذات مع ما بالعرض بان يكون ما به التحقق فيهما واحدا وهو مناط الاحكام
فالوجود موجود في الخارج بالذات والمهية بالعرض وهذا الحكم بعد
ملاحظة المراد من المهية والمقصود من الوجود من اجلى الاوليات ولكنا
لتمامية البيان نقول هذا الوجود كما وصفنا لك حاله من كونه موجودا بالذات

طارد العدم الشيء عين الماهية في الخارج ومرادنا من الخارج هنا
الخارج من ظرف الاعتبار والتحليل وكيف يمكن ان يكون الوجود منفكا
عن الشيء الذي يوجد بروانه على فرض الانفكاك لا يخ حاله من ان يكون جزءا
من المهية او المهية جزء منه او يكون عارضا لها قائما بها قيام الصفات
الانضمامية بموصوفاتها او الماهية عارضة له بتلك المثابة او يكون
عارضا لها تابعا لها في التصور او الماهية عارضة له مستغنية عنه وهذه
كلها فاسدة سوى الاخير الذي هو مطلوبنا اما الاول والثاني والثالث
الرابع فللزوم كون الماهية حاصلة للوجود قبل وجود نفسها لان
وجود الجزء قبل وجود الكل ووجود الصفة بعد وجود الموصوف وهذا
الوجود المتقدم سواء كان وجود الجزء او الموصوف ان كان عين الوجود المتأخر
الذي هو وجود الكل او الصفة لزم تقدم الشيء على نفسه وتكرر وجود شيء
واحد بعينه وان كان غيره وهكذا لزم التسلسل في الوجودات وهو باطل بما
ذكر في مقامه وعلى فرض امكانه يلزم خرق الفرض اما من جهة عدم انتهاء
الامر الى وجود يكون الماهية به موجودة فلا يكون موجودا ما فرض بوجود
او من جهة انتهاء السلسلة لانحصارها بين حاصرين المهية والوجود
فلا يكون متسلسلا ما فرض متسلسل واما من جهة استلزامه المدعى اذ
قيام جميع الوجودات بالمهية او قيام الماهية بجميع الوجودات المعروضة
لها او دخول جميعها في الماهية او دخول الماهية في جميعها بحيث لا يخرج
شيء منها يستلزم وجودا غير قائم بالمهية او غير معروض لها او غير داخل

فيها او غير داخلة فيه الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا وهذا
ايضا يلزم خرق ما فرضناه وهو انفكاك الوجود عن المهية فهو عينها ويلزم
على الاحتمال الاول ايضا خلاف ما ثبت في موضعه بالبرهان القويم البائن
من ان الوجود زائد على المهية ليس عينها ولا جزء لها وعلى الاحتمال الثاني
يلزم ايضا خلاف ما حققه اساطين الالهيين من بساطة كل هوية وجودية
ولنا برهان مخصوص عليه قد ذكرناه في اصول الحكم وهو ان الوجود ليس
يجوز ان ينحل الى ابعاض لانه موجود بذاته وسائر الاشياء المخالفة
له بحسب سنخها وجواهرها موجودة به فلو انحل الى ابعاض لكانت تلك
الابعاض لا تخلو عن الوجود والعدم والمهية فاذا كان جميعها او واحد منها
عدميا او ماهية لم يصدق على المجموع انه موجود بذاته بل اما ان يصدق
عليه انه باطل بالنظر الى جميع ذاتياته وابعاضه او يصدق عليه انه
ليس بموجود ولا بمعدوم بالنظر الى كل واحد من ابعاضه او يصدق عليه انه
باطل بالنظر الى واحد من ابعاضه وليس بموجود ولا معدوم بالنظر الى
الاخر واذا كان جميعها او واحد منها وجودا لم يصدق على المجموع انه
وجود واحد بل اما ان يصدق عليه انه وجودان او وجود شيء اخر
والكلام في كل واحد من هذين الوجودين وذلك الوجود عائد فينتهي
الامر الى شيء هو بذاته مصداق معنى الموجود وسائر الاشياء انما يصدق
عليه هذا المعنى بواسطته وذلك الذي هو المقصود من الوجود ولما تم
الخامس فللزم اعتبارية الوجود وقد حققنا في البيانات السابقة ان

فاذن الوجود متحد مع الماهية اتحادا خارجيا لا اتحادا محضا حتى يتغايرا
مفهوما ومعنى ايضا والا لزم امور باطلة منها اتحاد الماهيات المتخالفة
اذ قد ثبت اشتراك الوجود معنى بحكم الضرورة ومقتضى البرهان فيلزم
كون الجوهر عرضا والعرض جوهرا ومنها ترادف لفظ الوجود مع الالفاظ
الموضوعة للماهيات المخصوصة فيكون مفاد الانسان موجود بعينه
مفاد الانسان انسان مع ان الاول مفيد والثاني غير مفيد ومنها عدم
انفكاك الماهيات عن نقيضه مع ان الوجدان يكذبه ومنها غير هذه من
التوالي الباطلة المذكورة في كتب القوم فاذن المفهوم من الوجود يغاير
الماهية فهو عين المهية من حيث التحقق فاذا ثبت وتحقق ان وجود كل
شيء عين مهيته عينا فالوجود انما هو ثبوت الشيء وتحققه لا ثبوت شيء
له فمعنى حمل الوجود على الاشياء انما هو تحقق تلك الاشياء ووجودها
في انفسها لا ثبوت شيء اخر بعد ثبوتها وهذا هو مفاد الهلية البسيطة
كما علمناك في المباحث الماضية ومفاد القاعدة الفرعية المدونة
من عظماء الحكمة هو ثبوت شيء لشيء وهذا هو مفاد الهلية المركبة مع
انه على ما حققناه من اصالة الوجود ثم البيان لو اخذنا مفاد حمل
الوجود كما هو المعتبر في الهليات المركبة اذ المعتبر في جانب الموضوع انما
هو فرد حقيقي من الوجود والامر المحمول هو مفهوم الموجود فلا دور ولا
تسلسل **ظلمة وانارة** ولعلك تقول ان من شرط استحالة كون الغير
المتناهي محصورا بين حاصرين ان يكون ما فرض حاصرا بحيث يكون الهيئة

بينه وبين الامور الواقعة في الوسط بعينها النسبة بين تلك الامور فان
كان الترتب بينهما من جهة كون بعضها معدا لبعض اخر وجب ان يكون ما
فرض حاصرا ايضا كذلك بالقياس الى تلك الامور وان كان من جهة الفاعلية
لزم ان يكون في تلك الحاصر ايضا كذلك بالنسبة اليها وعلى هذا القياس و
المهية على ما فرضت لعينك فانها قابلة لوجودها وتلك الوجودات
المفروضة ليست بحيث يكون بعضها قابلا لبعض فاذن الماهية ليست
من السلسلة فلا يجدي بها السلسلة فان خطر هذا ببالك فاعلم ان ذلك
الاشتراط وان كان موردا من اعاظم الحكماء ولكنه قد اشتبه الامر
فيه على كثير من الاعلام فانكره الفاضل المحقق والاستاد الكامل المدقق
مصطفى العلماء على ما نقل عنه وحمله البحر الزاخر والنور الباهر فخر
الحكماء المعاصرين المرتقي بمدارج الحق واليقين استادنا وسندنا الكهف
الحاج محمد جعفر اللاهجي موافقا للحكيم الكامل والنحرير الفاضل الملا احمد
اليزدي على ما نبينه وعندنا ان مقصود اولئك الاعاظم من ذلك
الاشتراط ان ما فرض حاصرا للسلسلة يجب ان يكون واقعا في طرف ذهاب
السلسلة بحيث يبتدء منه او ينتهي اليه فلو فرض ان السلسلة امور
بينها علية بحسب الاعداد وفرض حاصرها فاعل كل واحد من اجزائها
لما كان ما فرض حاصرا لها بحاصر اذ الفاعل ليس واقعا في طرف ذهابها
بل وجوده اتم واكمل من وجودها يجامع كل واحد من اجزائها فلا يكون
مبدء السلسلة ولا ختمها وكذا لو فرض كونه قابلا لتلك السلسلة اذ القابل

مرتبته في الوجود اضعف من مرتبة المقبول فيجامع كل واحد من احاد
السلسلة فلا يجدي به السلسلة واما اذا كان واقعا في مرتبة احاد السلسلة
حاصلا في طرف ذهابها وسلوك احادها في الطول فيكون حاصرا لها البتة
وان لم يكن نسبتها الى تلك الاحاد كنسبة بعضها الى بعض والامر في المهية و
الوجود يكون بتلك المثابة وذلك جلي بادنى تامل **ضلالة و**
هداية او لعلك تقول استلزام التسلسل لوجود غير عارض او غير معروض
انما يتم لو كان لمجموع السلسلة وجود غير وجودات احادها ولكن للمنع فيه
مجال بل المحقق خلافه اذ تلك الوجودات المتباينة كيف يمكن ان توجد
بوجود واحد والا لكان للوجود وجود فلا يكون موجودا بذاته وهذا
خلاف ما ثبت بالبرهان فان اختلج هذا ببالك فاعلم ان ذلك ليس
بلازم فان الفرق ثابت بين الحكم على كل واحد من احاد السلسلة على
نهج التفصيل والنظر فيها بحيث يحصل عند شخصي وبين الحكم على كل واحد
منها على نهج الاجمال والنظر فيها بحيث يحصل عند كلي ففي الصورة
الاولى يجب ان يوضع الاحاد وينظر الى واحد واحد منها ويحكم عليه بانه
عارض للمهية او معروض لها فلا ينتهي الامر عند ذلك الى حد ولا الى
نهاية ولا يمكن الحكم على المجموع بانه عارض او معروض الا اذا كان للمجموع
وجود واحد يكون الحكم باعتباره او يكون التسلسل متناهيا فينتهي الامر
الى وجود اخير هو عارض فقط او معروض فقط فيحكم على تلك الاحاد المتناهية
بانها معروضة للمهية او عارضة لها من دون واسطة او معها واما في

الصورة الثانية فذلك الوضع والنظر غير لازم بل يكفي النظر اليها من حيث
انها احاد السلسلة ومن جهة عنوان واحد فيحكم عليها بان كل واحد منها
بحيث لا ينفك منها شيء عارض للماهية او معروض لها ثم يحكم على الماهية
بان لها وجود غير عارض او غير معروض نظرا الى ان وجود العارض بعد
وجود المعروض ووجود المعروض قبل وجود العارض فافهم ذلك **بحث**
وكشف ولو سئلنا سائل ويقول ما ذكرته في وجه الاشكالية انما هو
كون الوجود صفة وكل صفة فهو فرع على الموصوف في الوجود ولست
من القائلين بالتخصيص او الاستلزام او غير ذلك من التعسفات التي ارتكبها
الاقوام بل كنت تقول ببطلان الكلية بلا تخصيص ولا تبديل او غير ذلك
ولو نرهب صفتيه فالقاعدة جارية وليس حين مناص لقلنا في جوابه ان
الذي ذكرناه وقررناه تزييف للصفتية وابطال لصغرى القياس اذ
قد استبان من تضاعيف ما بيناه ان المقصود من الصفة في تلك القاعدة
القائلة بانها فرع على الموصوف ما لا يكون نفس ثبوت الموصوف ولفظ
القاعدة ايضا ناطق بهذا حيث ان مفادها ان ثبوت الصفة للموصوف
فرع على ثبوت الموصوف فلا بد وان يكون الموصوف ثابتا لا بنفس الصفة
فاذن القاعدة هي ان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له والوجود
انما هو نفس ثبوت الشيء فليس يكون مندرجا تحت تلك القاعدة
هدم ودعم ولو رجع قائل وقال ان كنت تفهم من قولهم ثبوت الشيء
للشيء فرع على ثبوت المثبت له العروض فلا يكاد يصح فان قولك الانسان

حيوان

حيوان مندرج تحت تلك القاعدة وفاقا ولا عروض فيه وان كنت
تفهم منه الاتصاف فذلك لا يخلو من امرين فاما ان يعني به النسبة الحكمية
فيكون المقصود انها كلما تحققت فهو فرع على ثبوت المثبت له فذلك يشمل
الوجود لتحقق النسبة فيه بلا اشتباه وريب كيف لو لم يتحقق حين ان يعتقد — واما ان يعني به صفة وهذا ايضا يشمل الوجود ع
القضية وبين المهية موجودة فكيف نقول انه خارج عن تلك القاعدة لقلنا
في جوابه ان الوجود من حيث انه وجود ليس بشيء لانه من تلك الحيثية ليس الا
تحقق الاشياء فيها بل الاشياء ولا يدخل فيها وان كان يصدق عليه انه
شيء من الاشياء اذا اخذ لا من تلك الحيثية بل من جهة كونه مفهوما حاصلا
في العقل وهو من هذه الجهة ليس بوجود لشيء بل هو شيء له وجود فاذن
هذا المفهوم لو حصل في العقل وجعل حكاية عن وجود الشيء في الواقع بحيث
يكون المحكوم عليه حكما على المحكي عنه فلا ثبوت له لشيء بل هو محكي له وجوده
من الاشياء بل هو نفس ثبوت الاشياء وثبوت الاشياء ليس ينفك
عن الاشياء حتى يقال ان له ثبوتا لها ولو حصل في العقل ولو جعل
حكاية بل نظر اليه من حيث انه معنى من المعاني فله ثبوت لا يتصف به — شي
من الاشياء فاذن مفاد القاعدة وهو ان ثبوت شيء لشيء فرع على
ثبوت المثبت له لا يشمل الوجود اذ وجود الشيء من حيث هو هو وجوده
ليس بشيء ولو كان يصدق عليه انه شيء بالمعنى الذي للشيء بتمامه فلا
ثبوت له بل هو متحد مع ما هو ثبوت له فاذن قد حصل من ذلك ان معنى
تلك القاعدة ان الهلية المركبة انما هو بعد الهلية البسيطة فتلك

تقاعد عبارة اخرى عن هذه القضية **وهم وتحصيل** ولعلك
ترجع وتقول الماهية موجودة عقد من العقود وكل عقد فله ثلثة امور
ذات الموضوع ومفهوم المحمول وثبوته للموضوع وخلاصة القول انه لابد
وان يكون في كل عقد نسبة حكمية وهي ثبوت شيء لشيء فكيف تقول في ذلك
العقد انه ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء فهو مندرج تحت تلك القاعدة
الموروثة فنقول ان ذلك انما هو بحسب تفصيل اجزاء العقد واعتبار
الاطراف في ظرف انعقاد القضية لا بحسب مفاد الحكم ومصداق العقد
فلو قال قائل زيد زيد لكان هذا القول من حيث مفهومه ومن جهة
انه حكم بين امرين مشتملا على اركان ثلثة هي الطرفان والرابطة وليس
الكلام فيه انما الكلام فيما يتحقق في مصداق الحكم كان اثبات شيء لشيء ومفاده
ومن اجل ذلك تريهم يقولون ان السالبة البسيطة تساوي الموجبة
المحصلة بحسب ظرف الحكم وتحصيل العقد اذ سلب شيء عن شيء يوجب
ثبوت المسلوب عنه في ظرف الحكم كما ان اثبات شيء لشيء يستلزم ثبوت
المثبت له في ذلك الظرف ويجعلون عموم السالبة عن الموجبة بحسب
خارج ظرف الحكم وما يطابقه فان للموجبة فيه استدعاء ليس هذا الاستدعاء
للسالبة وهو استدعائه لوجود الموضوع ويعللون ذلك بان ثبوت شيء
لشيء فرع على ثبوت المثبت له فنقول بعض الاحكام ليس يتحقق فيه بحسب مفاد
الحكم الا ذات الموضوع فقط مثل ان تقول زيد زيد او تقول زيد حيوان
اذ الطرفان في هذين العقدين شيء واحد ماهيته ووجوده او وجود فقط

من هذا القبيل زيد موجود فان مصداقه ليس الا ماهية الموضوع و
وجوده والمحمول اذا كان نفس الوجود فليس يحتاج في ارتباطه الى الموضوع
الى امر آخر يرتبط به اليه فان جهة الاتحاد في العقود الحاصلة بالحمل
الصناعي ليس الا الوجود واذا حمل غير الوجود على شيء فاحتيج الى الوجود
ليصح به الربط بينهما والوجود لا يحتاج الى شيء يرتبط به **سباقات**
جمهوري اولعلك تسئل وتقول سياق اعتبارية الوجود وكونه
نفس المعنى المصدري المتكثر بالاضافات حسب تكثر المهيات وطبائع
الاتصاف المهية به في ظرف التحليل العقلي يوجبان مغايرة كل منهما
عن الاخر بحسب المعنى عند ملاحظة الذهن فيحصل في الذهن امران
وبينهما الاتصاف والموصوفية عند هذا الاتصاف انما هي للماهية
فانها محفوظة الذات في كلا الظرفين حاصلة في الذهن بالحقيقة
وبالتمام بالاصالة بخلاف الوجود فان حقيقته ليس يمكن ان يحصل في
ظرف الذهن والا لانقلبت ذاتها بل الحاصل منها في الذهن هو المفهوم
الحاكي عنه وهو وجه من وجوهه وليس له حكم الموصوفية لا ذهنا
ولا خارجا فالاحكام الذهنية التي يستدعي موضوعات ذهنية انما هي
احكام للمهيات التي يمكن ان يحصل في الذهن ويتصف بالكلية واما
الاحكام الخارجية التي تستدعي موضوعات موجودة في الخارج فهي
احكام للوجودات التي هي مبدء الآثار الخارجية ومنشأ الكمالات الوجودية
العينية وذلك الفرق انما هو على القول بان للوجود افرادا بحسب نفس الامر

واصالة في الواقع واما على القول باعتباريته فالامر في ذلك جلي و
الوجود له مرتبة الصفتية ذهنا وخارجا والمهية لها مرتبة الموصوفية
بحسبهما فاذن نهاية ما يمكن ان يصحح به اتصاف الماهية بالوجود
الخارجي ان يقول بحكم على المهية الموجودة في الذهن بالوجود الخارجي
فلا يلزم محذور فان الوجود ليس بموجود في الخارج بل هو اعتباري
محض وانتزاعي صرف وهو مسبوق بالمهية الموجودة في الذهن و
لكن الكلام في اثبات الوجود المطلق لها او الذهني خاصة باق والحق ان
بيه لازم فان تحليل الماهية عن الوجود ايضا وجودها بلا فرض و
اختراع والاتصاف بالوجود ومغايرة الصفة والموصوف متحقق بلا
اعتبار وانتزاع فثبوته للماهية يقتضي ثبوتها قبله فان كل موصوف
او معروض يجب له درجة من الوجود ومرتبة من التحصل يكون بحسب
تلك المرتبة مقدما على الصفة او العارض واذا كان هذا هكذا فنقول
الوجود لا يخلو من امرين اما ان يكون هو المهية الموجودة فيلزم الدور
ان كان وجود المعروض نفس الوجود العارض في شيء من المراتب والتسلسل
ان لم يكن كذلك او المهية المعدومة فيلزم التناقض او اللاموجودة او
اللامعدومة فيلزم ارتفاع النقيضين **ظن وتوهين** عسى ان
يتفطن بما ذكرناه في اصول الحكم عند الذب عن البرهان الذي اقمناه على
اصالة الوجود في الموجودية من جواز ارتفاع النقيضين عن مرتبة
الشيء في نفسه انه يكون جوابا عن هذا السؤال باخذ الشق الاخير من الشقوق

التي ذكرها السائل حيث قلنا هنالك واما حديث ارتفاع النقيضين
فلزومه مسلم وبطلانه على الاطلاق ممنوع والقدر المسلم من بطلانه
بطلانه في الواقع لا بحسب مرتبة من مراتب الواقع فان الواقع اوسع من
تلك المرتبة وهي مرتبة الشيء بحسب جوهر ذاته وتفصيل المقام ان
ارتفاع النقيضين او اجتماعهما في المفردات كالوجود والعدم
والكاتب واللاكاتب انما هما بحسب حمل المفردين المتناقضين على
موضوع واحد بما هو واحد بحيث يكون الموضوع خارجا والمحمول ماخوذا
بما هو محمول (؟) لكاتب واللاكاتب انما هما متناقضان اذا اعتبر حملهما
على شيء واحد بحيث لا يحصل من ذلك قضيتان فانهما لو اعتبرا
بحيث يحصل من حملهما قضيتان محمول احدهما مفهوم الكاتب لم يكن تناقض
البتة اذ لا تناقض في قضيتين موجبتين محصلتين او معدولتين مختلفتين
وحمل شيء على شيء الذي مفاده الاتحاد انما يتصور على وجهين احدهما
الشائع المتعارف المسمى بالصناعي ومفاده اتحاد الموضوع والمحمول في نحو
من اتحاد الوجود ومرجعه الى ان الموضوع فرد من افراد مفهوم المحمول سواء
كانت تلك الموضوع جزئيا فتكون القضية جزئية بالخصوص ان كان ذلك
الموضوع جزئيا في العقل ويحكم عليه بملاحظة وجوده في العقل اذ الصور
الكلية جزئيات بعد اخذ وجوداتها العقلية معها ولا منافاة لتغاير
الجهتين او كليا فتكون القضية طبيعية ان حكم فيها على نفس مفهومه
ومحصورة ان حكم على ذاته وافراده وبين كمية تلك الافراد ومهملة

ومحمول الاخرى مفهوم اللاكاتب

في الخارج وجزئية بالصور ان كان ذلك الموضوع جزئيا

ان حكم عليها ولم يتبين كيفيتها ويقال لهذا الحمل الحمل بالذات ان كان المحمول
من ذاتيات الموضوع والحمل بالعرض ان كان من عرضياته ويقال للحمل الحمل
العرضي وثانيهما الحمل الاولي الذاتي ومفاده ان الموضوع بعينه نفس ماهية
عنوان المحمول ومفهومه بعد ملاحظة تغاير اعتباري بينهما اي ماهيته
هذا ومفهومه نفس ماهية ذاك ومفهومه لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد
في الوجود كما في الحمل الاول وانما سميناه اوليا لكونه اولي الصدق
والصدق والكذب ذاتيا لانه لا يتصور الا في الذاتيات وقد يختلف
الحملان في مفهوم واحد بالقياس الى نفسه او جزئه فمفهوم العدد عدد
بالحمل الاولي وليس بعدد بالحمل الشائع والانسان ضاحك بالحمل الشائع
وليس بضاحك بالحمل الاولي وقد يتفقان ايضا ولكن في مفهوم
بالقياس الى مفهوم اخر وكل مفهوم اذا قيس الى مفهوم اخر فهو مباينه و
مغايره ولا يصدق عليه الا اذا لوحظ معهما الوجود وعند ذلك
الملاحظة ايضا لا يتحقق الحمل كلية بل قد يتحقق وقد لا يتحقق فاذن حمل
مفهوم على مفهوم اخر مقصور على الحمل الشائع ويحكم العقل بالضرورة
والوجدان من دون حاجة الى برهان ان مفهوما واحدا اذا قيس الى
مفهوم اخر فما هو نفسه صادق عليه او نقيضه ولا يحكم البتة ان
كل مفهوم فواجب عليه ان يصدق هو او نقيضه على مفهوم اذا قيس اليه
بل يحكم حكما ضروريا ان ذلك ليس بلازم بل ولا بجائز لانه يعلم من
وجدانه تصور مفهوم اولا ثم مفهوم اخر نقيضا للاول ثانيا ثم مفهوما

اخر

اخر نقيضا للاول ثانيا ثم مفهوما اخر ليس هو عين المفهوم الاول ولا
نقيضه ثالثا ويعلم ايضا انه لو فرض عند ذلك الصدق بين اثنين
من تلك صدقا اوليا للزم كون الثلثة واحدا لما قررناه من ان مفاد هذا
الحمل هو الاتحاد بحسب المفهوم فاذن كل مفهوم فهو مسلوب عن كل مفهوم
يغايره سلبا ضروريا سواء في ذلك كون المفهومين كليهما ثبوتيا بمعنى
عدم دخول السلب فيهما او كليهما سلبيا داخلا السلب فيهما او
مختلفان في ذلك فاذن تقرر ان ارتفاع النقيضين عن شيء كاجتماعهما
فيه باطل في نفسه بحكم الضرورة والوجدان من دون تجشم البرهان
لكن بحسب الحمل المتعارف واما ارتفاعهما عن شيء بحسب الحمل الاولي
فليس بباطل بل العقل يحكم حكما ضروريا وجدانيا انه بحسب ذلك الحمل
واجب لازم ويختلف حاله حال اجتماع النقيضين في ذلك فانه باطل
بحسب كل واحد من الحملين وذلك الذي ذكرناه هو المقصود من جواز ارتفاع
النقيضين عن المرتبة وبطلانه عن الواقع فافهم فهم عقل لا وهم جهل
فان كنت تظن بذلك الذي ذكرناه هنا للشان به يندفع هذا السؤال
فاعلم انه من بعض الظن فان كلمة السؤال يدل على ان مقصود السائل من
الشيء الاخير ما لا يكون موجودا ولا معدوما في الواقع كما ان مقصوده
من الشيء الاول ما يكون موجودا فيه ومن الشيء الثاني ما يكون معدوما
فيه وجواز ارتفاع النقيضين عن المرتبة في الواقع انما هو في غير الوجود
من العوارض فان للماهية مرتبة في الواقع تلك المرتبة متقدمة على

اشتغ كما انه لو فرض صدق الصدق بين الثلثة للزم كون الثلثة م

عوارضها الوجود به وليس لها مرتبة فيه متقدمة على الوجود حتى يمكن
ان يقال ان الوجود ثابت للماهية الخالية عن الوجود والعدم بحسب مرتبة
من مراتب الواقع مع عزل النظر عن تعمل العقل واعتباره فاذن الفرق
ثابت بين السواد الثابت للجسم الخالي مرتبة ذاته في الواقع عن السواد و
اللاسواد وبين الوجود الثابت للماهية التي ليس لها تحقق فيه تخلو عن
الوجود اذ كلما فرض لها تحقق فقد فرض وجودها اذ التحقق بعينه هو
الوجود ليس الا فجواز ارتفاع النقيضين كالسواد واللاسواد عن مرتبة
وجود الجسم ليس يلزم جواز ارتفاع النقيضين اللذين هما الوجود و
العدم عن مرتبة ماهية ولا ينافي عدم جواز ارتفاع السواد واللاسواد
عن الواقع فان القول بجواز ارتفاع النقيضين عن مرتبة الواقع مع عدم
جوازه عن الواقع صحيح فان تلك المرتبة مرتبة من مراتب نفس الامر و
الحكم اذا كان سلبيا جاز صدقه في مرتبة من الواقع مع تحقق الحكم الايجابي
في الواقع وكذب سلبه فيه فان الواقع اوسع واعم من تلك المرتبة و
صدق العام لا يستلزم صدق الخاص ورفع الخاص لا يلازم رفع العام
فاذا كان المحمول عرضيا لا دخل له في تحقق ذات الموضوع جاز صدق ايجابه
وسلبه كليهما في نفس الامر الاول بحسب مرتبة ذاته بخلاف ما اذا كان [* متاخرة عن مرتبة ذات الموضوع والثاني بحسب مرتبتهم]
له دخل في قوام الموضوع وتحقق ذاته فانه اذن لا يصدق سلبه عنها لا في
الواقع ولا بحسب مرتبة منه فان المحمول الذي يقوم ذات الموضوع لا يخلو من
ان يساويه او يعمه وسلب العام يستلزم سلب الخاص ورفع كل واحد من

المتساويين يلازم رفع الآخر **تفريع عرشي** ومن هنا يتبين
ما ذكره رؤساء العلم عندنا من تتميم البرهان على ان الواجب الوجود ليس
له ماهية وراء الانية من ان الماهية ليس يمكن ان يكون مفيدة لوجودها
بخلاف سائر الصفات العارضة لها اذ الافادة والايجاد فرع الوجود لا
غير قال الشيخ في الاشارات قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سبب الصفة
من صفاته وان يكون صفة له سبب الصفة اخرى مثل الفصل للخاصة
ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته
التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم بالوجود
ولا متقدم بالوجود قبل الوجود **تتميم وتحديد** وفصل الخطاب
ان ارتفاع النقيضين ليس بجائز على الاطلاق اذا كانا بالحقيقة نقيضين اذ
رفع الوجود عن مرتبة الشيء بحسب ماهيته ليس معناه الا ان الوجود
ليس عينه وهذا حكم صادق ونقيضه انه عينه وهو كاذب ليس هو
نقيض ان العدم عينه حتى يرتفع النقيضان بل نقول من رأس ان الفرق
ثابت بين سلب المقيد والسلب المقيد ونقيض الوجود المقيد بالمرتبة
انما هو رفع هذا المركب ورفع المركب يتحقق برفع جزء واحد منه من دون
تخصيص وتعيين كما انه يتحقق برفع جميع اجزائه فاذن رفع الوجود المقيد بالمرتبة
يتحقق برفع الوجود على الاطلاق كما انه يتحقق برفع تقييده فالسلب الوارد
في قولنا ليس الانسان من حيث هو انسان بموجود على الوجود المقيد
بالمرتبة فالمرتبة انما هي ظرف للوجود فالوجود مقيد بالمرتبة و

السلب غير مقيد بها فيكون السلب سلب المقيد بالمرتبة وليست ظرفا
لنفس السلب حتى يكون السلب مقيدا بها ويكون الوجود ماخوذا على نهج
الاطلاق عنها فيكون السلب لسلب المقيد بالمرتبة ولكن اذا سلب الوجود
عن المرتبة على النهج الذي ذكرناه تحقق العدم على الاطلاق او العدم
المقيد بالمرتبة اذ لا يناقض شيء منهما الوجود المقيد بالمرتبة حتى يكون
لو لم يتحقق واحد منهما للزم القول بارتفاع النقيضين بل نقيض الوجود
المقيد انما هو رفعه فالوجود المقيد بالمرتبة مرفوع عن المرتبة و
كذا العدم المقيد بها واما رفعهما فغير مرفوع الا اذا اخذ هذا الرفع
ايضا مقيدا بالمرتبة فيرفع وهكذا الى ان ينقطع اعتبار التقييد وينتهي
الامر الى رفع غير مرفوع فافهم ذلك **لبسط وتشييد** اذ قد
فرغنا بتاييد من هو ولي التاييد من ازالة هذا الوهم فلنشرع في الجواب
عن اصل الشبهة وهو يفتقر الى تاصيل اصلين الاصل الاول اعلم
ان اتصاف شيء بشيء اخر في ظرف من الظروف اما انضمامي فيكون للصفة في
ذلك الظرف وجود يغاير وجود الموصوف فينضم بحسبه الصفة
الى الموصوف فاذن لا بد في ذلك ثبوت حاشيتي الاتصاف هناك
وذلك كاتصاف الاشياء بالاعراض العينية التي تقابل الجواهر فان تلك
الاعراض بوجوداتها مضافة الى موضوعاتها فاضافتها الى موضوعاتها
داخلة وخارجة داخلة في وجوداتها دخول اللازم الغير المتاخر عن
الملزوم في الوجود وخارجة عن ماهياتها خروج العوارض الوجودية

عن ماهية الشيء وحقيقته اما ترى ان السواد بماهيته ليس الا مفهوم
لون قابض للبصر وليس في هذا المفهوم انه مرتبط الى موضوع ما و
اما انتزاعي فلا يكون للصفة في ذلك الظرف وجود براسه وثبوت
يغاير نفس ثبوت الموصوف بل معيار الاتصاف عند ذلك كون الموصوف في
ظرف الاتصاف بحيث اذا لاحظه العقل ونظر اليه بحسب حاله التي له
هناك ينتزع عنه مفهوم تلك الصفة ويحكي بها عنه فيصفه بها لا
بحسب ظرف اللحاظ بل بحسب حاله في ظرف الاتصاف وظرف كونه منتزعا
عنه لتلك الصفة وذلك كما في الاضافات والسلبيات المنتزعة من
الاشياء بقياسات يعتبرها العقل في تلك الاشياء اعتبارا يطابق
احوالها بحسب ما هي عليه في نفس الامر وحال الاعيان مثل ان السماء
فوق وفلان اعمى فمصداق حمل الفوق على السماء والاعمى على فلان انما
هو كون الموضوع بحسب الخارج بحيث يكون بينه وبين موجود اخر اضافة
اذا لاحظها العقل ينتزع منه معنى الفوقية او كونه بحسبه بحيث يكون
بينه وبين مفهوم اخر نسبة وهي كون هذا المفهوم مسلوبا عنه بالفعل
ثابتا له بالقوة بحسب نوعه كالبصر اذا لاحظه العقل بتلك النسبة انتزع
منه مفهوم الاعمى فيصفه به ويحمله عليه فيطابق العقد الحاصل من
ذلك الحمل حال الموصوف الموضوع بحسب وجوده في الخارج ومن اجل
اعتبار العقل وقياسه امثال تلك الموضوعات الى اشياء اخر قال بعض
السلاف ان العقود الحاصلة من تلك الموضوعات وتلك المحمولات عقود ذهنية

فان الارض ما لم يتعلق بها قياس العقل واعتباره لم ينتزع منها مفهوم
التحت واذا تعلق بها قياسه واعتباره فهى من الموجودات الذهنية
وكذا الامر في اتصاف الاشياء الذهنية ببعض صفاتها وذلك كاتصاف
الانسان العقلى بالكلية فان اتصافه بها انما هو في بعض انحاء لحاظ
العقل وقياسه الى اشياء اخر موجودة على وجه يصير منشأ لانتزاع
الكلية منه وهو كونه بحسب وجوده العقلى غير مانع من الصدق على
تلك الاشياء واتحاده معها في نحو من الوجود يغاير ذلك الوجود الذى
له في العقل بتلك المثابة فاذن يحلل العقل المتشخص في ذلك المفهوم على
فيحصل عنده من العقود الذهنية ومطابقه ومصداقه كون الانسان في العقل لا في ظرف
ظرف تحصل العقد على النهج الذى وصفناه فقد ظهر من ذلك ان الاحكام
امثال تلك الاتصافات ليس تستدعى ثبوت حاشيتى الاتصاف في الظرف
الذى يكون الاتصاف فيه بل الذى يلازمها هو ثبوت الموصوف فقط في
ذلك الظرف فان المعنى المحصل من تلك الاتصافات ليس الا كون الموصوف
بحسب الاعيان او الاذهان بحيث ينتزع منها الصفات المذكورة و
يطابق الحكم بها عليها فتلك الموصوفات بحسب وجوداتها التى لها تلك
الحال هى المحكى عنها بتلك الصفات والتى يعبر عنها بالواضع الذى بحسب
مطابقة الحكاية له ويكون صادقا واما الاتحادى فلا يكون للصفة مباينة
ومغايرة مع الموصوف الا في ظرف تحليل العقل وتفكيكه الصفة عن الموصوف
والموصوف عن الصفة وذلك كحمل الذاتيات على الاشياء التى هى ذاتيات

لها كحمل الانسان على زيد والحيوان على الانسان وتحليل الصفة مغايرة عن
الموصوف والموصوف مغايرا عن الصفة انما هو في العقل واما في الخارج
فليست صفة تغاير الموصوف ولا موصوف يغاير الصفة ومع ذلك
فالحاكم يحكم بان زيدا في الخارج انسان وان انسانا فيه حيوان ومن هذا القبيل
حمل الوجود على الاشياء فان الوجود متحد مع الماهية لا ينفك عنه وذلك على
اصالة الوجود لا يفتقر الى البيان واما على اعتباريته فهنا شئ يجب ان ننبه
فان الوفاق من الحكماء قد تحقق في ان الوجود من العرضيات اللاحقة فان كان
صدق معنى الوجود باتحاد فرد من الوجود مع الماهية فكان الامر الذى ينتزع
منه هذا المفهوم هو ذلك الفرد فالفرد والمفهوم كلاهما عرضيان خارجان
واما اذا كان صدقه بانتزاع الموجودية المصدرية من حاق الماهيات المتقررة
فكان حمله قد اشبه حمل الذاتيات حيث ان مصداق الحمل ومطابق الحكم ليس
في كلا الموضعين الا نفس ذات الموضوع فان الوجود حقيقته على تلك الفرض
ليست الا نفس الموجودية المصدرية اى صيرورة نفس الماهية في ظرف ما
معنى ما ينضم اليها مثل السواد والبياض المنضمين الى الجسم عند الحكم
بكونه اسود او ابيض او ينتزع فيجعل مناط الصحة انتزاع الموجودية من الصرف
فاذن ليس في ظرف التقرر والوجود الا ما هو نفس الماهية ثم العقل بضرب
من التحليل ينتزع منها معنى الموجودية المصدرية ويصفها به و
يحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس الماهية بحسب ذلك
الظرف لا امرا زائدا يقوم بها قياما انضماميا او انتزاعيا فيصح الحمل فما

فهو

بشتراليه صدق حمل الوجود انما هو بمجرد وقوع المهية في الاعيان لا
قيام شيء به او اضافته الى شيء او سلب شيء عنه وذلك بعينه حال
حمل الذاتيات الاشياء عليها واقصى ما يمكن ان يفترقا به ان يقول احد
ان مصداق الحمل في الوجود نفس الماهية لكن لا مع عزل النظر عن كل
ما يغايرها ولا مع ملاحظة حيثية اخرى خارجة عنها انضمامية هي
كانت او انتزاعية كما في العوارض التي غير الوجود بل مع ملاحظة صدورها
بنفس ذاتها عن الجاعل القيوم وتلك الحيثية خارجة عن المحكوم عليه
ماخوذة على نهج التوقيف لا التقييد بخلاف حمل الذاتيات فان ذات
الموضوع فيها تستقل بنفسها في كونها مصداقا للحمل ومطابقا للحكم
مع عزل النظر عن اية حيثية كانت واما حمل الموجود فمصداقه نفس
ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار تعلق جعل الجاعل القيوم
بها فان وجد لنا دليل عليه من ضرورة او برهان او مشاهدة ترتب الآثار الكائنة
عليها فعلم من اجل ذلك ان معيار الحمل ومطابق الحكم متحقق بحكم العقل بصحة
الحمل لست اقول ان ترتب الآثار ايضا يدخل في مصداق الحمل كما ظنه المحقق
الدواني فان ترتب الآثار متاخر عن مرتبة الموجودية بمعيار الحمل الذي
هو مصداقه في الواقع وحاق الاعيان مرتبة متقدمة على مرتبة
ترتب الآثار وجملة القول وخلاصة الفصل ان الماهية ما لم تكن صادرة
عن الجاعل لم تكن يحمل عليها شيء ذاتيا كان او عرضيا فان كانت صادرة
صدقت عليها الذاتيات لا من جهة كونها صادرة بل على مجرد التوقيف

لا

لا التوقيف وصدق عليها الوجود من جهة كونها صادرة اي بسببه
وحيثيته فسنة الحمل في الوجود كما تخالف سنة الحمل في الذاتيات سائر
العرضيات كما علمت تخالف سنة الحمل في الذاتيات ايضا هذا غاية ما يمكن
ان يقال على تلك الطريقة ولك ان تقول جعل الجاعل او اي شيء يفرض
اما داخل في المحكوم عليه بالموجودية فليس مصداق معنى الموجود
نفس المهية فقط بل اما المجموع او ذلك الشيء فقط والشق الاول باطل
فان ذلك الشيء لو كان من سنخ المهيات لكان حاله حالها فيحتاج في كونه محكيا
عنه لمفهوم الموجود الى انضمام امر آخر اليه والكلام في هذا الامر ايضا
عائد فهو خارج من سنخها فهو موجود بذاته وتلك المهية موجودة
به وهذا خلاف ما اعتقدوه من اصالة المهية واما خارج فيكون
المهية بنفسها مصداق معنى الموجود فاين الفرق بين سنة الحمل في
الذاتيات وسنة الحمل في الوجود فافهم ذلك (ايقاظ وتوهين)
ان سيد سادات المدققين قد انكر كون القسم الثاني من اقسام
الاتصاف لو وصفنا ها بحسب نفس الامر وحمله على مجرد اختراع العقل
ومحض فرضه وما تفطن ان ثبوت الصفة في ظرف الاتصاف ليس مما يقتضيه
طبيعة الاتصاف ولم يقم عليه برهان ولم يشهد به ضرورة بل
ما يحكم به ضرورة العقل ويدل عليه صريح الوجدان انما هو وجود الصفة
على الاطلاق ليس الا اذ ما لا يكون للشيء ثبوت فكيف يكون له ثبوت
لغيره وهذا الوجود يختلف في خصوص الصفات فمنها ما يستدعي وجود

يغاير وجود الموصوف في الخارج مثل السواد الثابت للجسم ومنها ما
يستدعي وجوداً هو بعينه وجود منشأ انتزاعها مثل المفاهيم الاعتبارية
كالفوقية وامثالها فان البرهان قائم على ان في الوجود اشياء لا
يمكن ان توجد الا بوجود ما ينتزع منه وقد اورد شيخ الاشراقيين
اختلافه في ذلك فاحتج وقال كل مفهوم اذا فرض وجود فرد منه في الخارج
يستلزم هذا ان يتولد من تلك الفرد افراد من تلك المفهوم متسلسلة
لا الى نهاية فاحكم باعتبارية تلك القاعدة المورد وثمة منه يجري في
مفهومات كثيرة مع ان العقل يحكم بثبوت تلك المفاهيم للاشياء في
الخارج ومنها ما يستدعي وجود الموصوف بها في الذهن وثبوتها لنفسها
له فيه لا بحيث يغاير وجود الموصوف كالكلية والنوعية والجنسية
فاذن طباع الاتصاف وطبيعة الصفة لا يقتضيان وجوداً للصفة
يغاير وجود الموصوف بل ذلك انما هو في بعض المواضع وفي صفة خاصة
والخصوصيات ملغاة غير منظور اليها عند الحكم الكلي بخلاف طبيعة
الموصوف فانها تقتضي وجوداً له في ظرف الاتصاف فلو رجع قائل و
يقول ان الاتصاف بمفهومه يستدعي المغايرة فانه نسبة ما والنسبة
بما هي نسبة تقتضي وجود المنتسبين فكما يستدعي وجود الموصوف
فكذلك يستدعي وجود الصفة لقلنا في جوابه ان تحقق الاتصاف على
الاطلاق يلازم تحقق حاشيته على الاطلاق وخصوص تحقق الاتصاف في
يلازم خصوص تحقق حاشيته ان ذهناً فذهناً وان خارجاً فخارجاً و

لكن

لكن الاتصاف من الطبائع الاعتبارية التي ليس لها تحقق في الخارج وان كان
الموصوف متصفاً بالصفة فيه وبين المعنيين بون بين وتحقق الاتصاف في
الذهن يلازم تغاير الحاشيتين والتغاير متحقق هنالك فاذن قد ظهر
ولاح ان ثبوت شيء لشيء انما يستدعي ثبوت الموصوف فقط في ظرف
الاتصاف لا ثبوت الصفة وان كان يتفق في بعض الصفات ان يكون
موجودة بوجود يغاير وجود الموصوف فافهم ذلك **هدم**
وتقويم عسى ان يظن ظان ويقول فاذن لا يكون الفوقية موجودة
في الاعيان فلا يمكن ان يكون قولنا الفوقية ثابتة للسماء في الخارج
عقداً خارجياً صادقاً والا لزم صدق العقد الايجابي في الربط
الموجب مع انتفاء الموضوع وهو خلاف ما اتفقت عليه مدارك
المحصلين فاذن يصدق نقيضه وهو ليست الفوقية ثابتة للسماء
في الخارج عقداً خارجياً وهكذا في سائر الاضافات فليس يصح الحكم
باتصاف شيء لشيء وثبوت شيء لشيء عند عدم ثبوت الصفة وفقدانها
في ظرف الاتصاف قال سيد سادات اعاظم الحكماء امير محمد باقر
الشهير بداماد والذي يحل العقدة هو ان الفوقية مثلاً لما كانت
معدومة في الاعيان لم يصح عقد خارجي موضوعها فلذلك صدق
ليست الفوقية ثابتة للسماء في الخارج خارجية وذلك لا ينافي
كون السماء المتحقق في الاعيان بحيث يصح للعقل الحكاية عن حالها
في الاعيان بالفوقية المنتزعة منها بحسب تلك الاعتبار وهذا ايضاً

ضرب من ثبوت الصفة للموصوف فی الاعیان بحسب حال الموصوف فی الاعیان
وان لم یکن من ضروب ثبوت الصفة للموصوف فی الاعیان بحسب حال
الصفة فی الاعیان فان الامرین غیر متلازمین ولیس اذا لم یکن ثبوت
الصفة للموصوف مما ینتزع من حال الصفة فی الاعیان وجب ان
یکون ایضا لیس مما ینتزع من حال الموصوف فی الاعیان فانما الممتنع
حیث لا یوجد الصفة فی الاعیان هو الاتصاف الانضمامی فی الاعیان
لا غیر فاذن لا تضاد بین السماء فوق الارض او السماء متصفة بالفوقیة
فی الاعیان خارجیة علی ان یکون موضوعها السماء وبین لیست
الفوقیة ثابتة للسماء فی الاعیان خارجیة علی ان یکون موضوعها
الفوقیة نعم لو صدقت لیست الفوقیة ثابتة للسماء فی الخارج علی
ان یکون موضوعها الفوقیة خارجیة وذهنیة مطلقا لزم ان یکذب
ایضا السماء فوق الارض فی الخارج خارجیة لان اتصاف السماء
بالفوقیة فی الخارج وثبوت الفوقیة لها فی الاعیان انما یتحقق فی الذهن
بحسب حال السماء فی الوجود العینی وذلک احد ضربی الاتصاف الخارجی
فما لم یتحقق الفوقیة فی الاذهان ولم یوجد ثبوتها للسماء فی الاذهان
بحسب وجود السماء فی الاعیان لم یصدق الحکم بان اتصاف السماء
بالفوقیة اتصاف خارجی اذ الاتصاف العینی لیس الا علی ضربین انضمامی
ویعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف فی الاعیان کثبوت البیاض للجسم و
انتزاعی ویعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف بحسب الاعیان کثبوت الفوقیة

والعمی للسماء وزید هو انما یکون فی الذهن لکن المحکی عنه ومطابق
الحکم انما هو وجود الموصوف فی الاعیان فالخارج فی الاول ظرف الثبوت
ووعائه وفی الثانی جهة الاتصاف ومطابقه ومانیه اساسه ومنائه
والمرجع الی کون الخارج ظرف تحقق الموصوف من حیث هو موصوف وعلی ذلک
تقاس حال الاتصافات بحسب انحاء الوجودات هذا مستقر عرش التحقیق
ومستودع سر الحکمة واما ما یتبجح رهط من متاخری المقلدة لاتباع
المشائیة من الفرق بین کون الخارج ظرف نفس النسبة کالاتصاف والثبوت
وغیرهما وبین کون الخارج ظرف ثبوت النسبة وکذلک حال الذهن فاما
المصیر الیه الی ما تلی علیک واما مجمجة لا تؤول الی مدرجة اما تعرف
ان الوجود لیس الا وقوع نفس الشیء فی الاعیان او فی الاذهان **تحدیق میزانی**
عرشی وتحقیق ملکوتی اما کنت متذکرا الکلمة القدسیة الموروثة
من اعاظم الفلاسفة المکرمین وهی قولهم کل فاعل فعله مثل طبیعته
المطابق لقوله عز من قائل (قل کل یعمل علی شاکلته) والموافق
لقولهم کل علة فهی مناسبة لمعلولها فان کنت متذکرا تلک الکلمات القدسیة
کنت عالما بان کل صفة لها ثبوت لموصوف له تحقق فی الاعیان او فی
الاذهان انضمامیة کانت تلک الصفة ویکون لها صورة وجودیة
مغایرة عن صورة الموصوف ووجوده او انتزاعیة ولا یکون لها صورة
وجودیة بحیالها بل یکون وجود موصوفها بحیثیة یصدق علیه تلک الصفة
وینتزع منه فیجب ان یکون لها مبدء به تثبت لموصوفها ثبوتا انضمامیا او

فقوله بین ان الخارج وان کان ظرف الاتصاف ونفس الاتصاف الذهنی لکن الخارج ظرف الاتصاف ... بحسب الاصطلاح یقال لکون الخارج ظرف الاتصاف وظرف الموصوف بحسب الاصطلاح انه ... (م)

قال الشیخ ابن عطاء الله الذکر هو حضور المعنی فی النفس وقد یستعمل الذکر بمعنی القول لان من شأنه ان یذکر به المعنی والتذکر هو طلب القول مجمع

انتزاعها والا فيجوز ان يكون كل صفة صفة لكل موصوف وكل موصوف
موصوفا لكل صفة اذ غاية ما لزم هو وجود مبدأ قريب للاتصاف و
جملة الصفات والموصوفات مشتركة في ذلك على ما فرضناه فلا رجحان في
بعض دون بعض وهذا المبدأ قد يكون وجوديا وقد لا يكون فاذا كانت
الصفة من المفاهيم الثبوتية او التي لها حظ من الثبوت كاعدام الملكات
فمبدأ ثبوتها او منشأ انتزاعها يجب ان يكون امرا وجوديا او وجوديا
من جهة وعدميا من جهة اخرى فعمى البصر وان كان عدما او عدميا
لكنه لما كان مضافا الى شيء موجود فله حظ من الوجود فانه ليس عدم
شيء بالاطلاق بل عدم شيء عما من شأنه ان يكون له هذا الشيء بحسب شخصه
او نوعه او جنسه ولكن لا يكون له حاصلا بالفعل فاذن يكون لذلك العدم
موصوف بعينه ويجوز له ان يتلبس بملكة ذلك العدم بحسب شخصه او نوعه
او جنسه فالموصوف بذلك العدم هو بعينه ما يتصف بملكته عند
خروجه من قوة تلك الملكة وفقدانه اياها الى فعليتها ووجدانه اياها
فمنشأ انتزاعه هو ذلك الموصوف مع ملاحظة ذلك الفقدان بخلاف
ما اذا كانت الصفة ثبوتية محضة فان مبدأ ثبوتها ليس الا امرا وجوديا
مجردا عن شوب ملاحظة عدم وفقدان فمبدأ ثبوت الاسود للجسم ليس
الا السواد القائم به ومن اجل ذلك بعينه نرى اولئك الاعاظم يعتبرون
في ماهيات الاشياء معنى سلبيا هو سلب سائر المفاهيم فمعنى التجرد و
ماهيته هو الجسم النامي فقط بحيث لو كان نوع محصل في الوجود يشتمل

على هذين معنى آخر هو الحساس لما صدق عليه التجرد ولا هو ايضا يصدق
عليه ويقولون في بيان ذلك انه لو لم يكن الامر بتلك المثابة لما كان ما فرض
حدا تاما للتجرد حدا تاما له والسر في ذلك ان الماهية تابعة للوجود فاذا
كان الوجود محدودا مشتملا على فعلية من الفعليات الوجودية وعلى فقد
سائر الفعليات فالامر المنتزع من المفاهيم الكلية الذاتية التي يحاكي بها
اولا عن تلك الوجودات يشتمل على مفهوم ثبوتي ينتزع من وجدان ذلك
الوجود مرتبة من الفعلية والكمال وعلى مفهوم عدمي ينتزع من فقدانه
سائر الفعليات والكمالات اذ المعاني الثبوتية لا يمكن ان ينتزع من فقدانها (الوجودات م)
فيعبر بها عنها كما ان المعاني السلبية لا يمكن ان ينتزع من وجدانها فيحكى
بها عنها والا لانقلب الوجود الى العدم او العدم الى الوجود وهذا هو
معنى كون الماهية منتزعة من حد الوجود وقد بيّنا هذا في ما مضى من البيان
وذكرنا انه اذا كان الامر كذلك فكلما كان الوجود اتم فانطواؤه على المعاني (فانطوائه ع)
اكثر فاعتبر الانسان ومنه الى النطفة فانها لا تحتوي الا على معنى الجسم
فاذا اشتد وجودها وقطعا عدة في الدرجات الاستكمالية التي لها الى
كمالات آخر وجودها اشتمل اولا على القوى النباتية التي هي مبادي آثار
النبات واذن ينتزع منه معنى النامي ثم على القوى الادراكية التي يترتب
عليها الآثار الحيوانية على الترتيب الذي لتلك القوى فيشتمل اولا على اللمس
ثم على الذوق ثم على الشم ثم على السمع ثم على البصر ثم على الخيال واذن ينتزع منه
الحساس حتى يبلغ وجودها في الاستكمال الى درجة الانسانية وهناك

يشتمل على النفس الناطقة المدركة للصور العقلية المجردة عن المادة
والصورة واذن ينتزع منه معنى الناطق وليس يختص ذلك بالدرجات
الصعودية التي في قوس النهايات بل يجري البيان بعينه في الدرجات النزولية
التي في قوس البدايات فالعقل الفعال الذي درجته في الوجود درجة اخيرة
في سلسلة العقول على طريقة اقوامنا المشائين يشتمل على ماهيات الانواع
الكونية المحصلة في الوجود بنحو اكد واتم ولكن الوجود ليس وجودا خاصا
لتلك الانواع بل انما هو وجود خاص للعقل الفعال اذ الوجود الخاص لكل
مهية وحقيقة هو ما يتميز به تلك المهية عن سائر المهيات ويترتب عليه
الآثار المخصوصة والاحكام الخاصة بها فاذن ليس يجب ان يكون كل وجود
يوجد به المهية وجودا خاصا لها اما ترى الهيولى الاولى كيف يتحد مع الصورة
في الوجود اذ ليس لها بحيالها وجود مباين لوجود الصورة والا لزم انقلاب ما
فرض قوة محضة الى الفعلية وليس ذلك الوجود وجودا خاصا لها بل انما
هو وجود خاص للصورة والوجود الخاص بها وجود القوة وقوة الوجودات
لانها ليست في ذاتها الا جوهرا له في الوجود قابلية التلبس باية صورة
حلية كانت وكذلك الانسان يوجد بوجوده كثير من المعاني التي قد يوجد
بوجودات متفرقة متشتتة في مواضع مختلفة كالحساس والنامي والجسم
الجوهر فان لكل واحد من هذه المعاني وجودا يخصه ويترتب عليه آثاره
ولوازمه كوجود الفرس والشجر والجماد والعقل المجرد المحض ان كانت له مهية
والانسان لقوة وجوده حاو لتلك المعاني الموجودة في مواضع متفرقة ومراتب

مرتبة وعند ذلك تلك المعاني تستهلك في وجوده وتستغرق في فعليته
فالوجود اذن بالاصالة للانسان ولتلك بالعرض وكان وجوده من
اجل شدته وقوته جامعا لتلك المعاني ويكون وجودا جمعيا لها كذلك آثار
الوجود ايضا جامع لآثارها ويكون وجودا جمعيا ومبدأ جامعا لتلك
الآثار ويتضح ذلك ايضا حال اذا نظر الى الحركات الاشتدادية والتحولات
الذاتية للمادة من صورة الى صورة كالحركات الجوهرية التي للنطفة من
وجودها الى فعليات اخر فوقها كالنفس النباتية والحيوانية والانسانية
فاذا صار وجودها وجودا ناميا يترتب عليه اثر النامي بنحو اعلى لكون مبدأ
تلك الآثار هناك اعلى وهو وجود الحيوان وكذلك الكلام اذا صار وجودا
انسانيا ومن اجل ذلك كانت الغاذية وكذا سائر القوى النباتية التي
في الجنين قبل افاضة النفس الحيوانية عليه واستكمال المادة بها
بالحركة الجوهرية تغاير الغاذية وسائر القوى النباتية بعد افاضتها و
استتمام المادة بها فانها قبل افاضتها قوى نباتية موجودة بوجودها
الخاص بها وهو وجود النفس النباتية مستقلة في فعليتها مبادئ لآثارها
من دون خدمة لنفس اخرى وبعد افاضتها تصير من شعب القوى التي
تنبعث عن النفس الحيوانية وتفيض منها لكون وجودها اعلى من وجود
النفس النباتية فتصير خوادم لها مستهلكة فيها لكونها مستخدمة اياها
ثم ان النفس الحيوانية وخوادمها وقواها تصير خوادم للنفس الانسانية
العقلية التي هي مرتبة العقل الهيولاني التي هي لطيفة الخيال الذكي

١٠ اولا واثر الجسمية ثانيا بنحو اعلى وكذا اذا صار وجودها حيوانيا يترتب عليه آثار انسانية

سائر الحيوانات وتلك المرتبة خالية عن جميع الصور العقلية والكمالات التي هي من باب العقل والمعقول فهي دون الصور بالاضافة الى عالم الجسمانيات ومادة المواد بالقياس الى عالم العقلانيات لكونها جامعة بالفعل لكافة الكمالات التي دونها وفاقدة لجملة الفضائل التي فوقها متوجهة اليها سالكة في سبيل الاستكمال بها ومن اجل ذلك سميت بمجمع البحرين بحر الجسمانيات وبحر العقلانيات ولكنها جامعة للاول بالفعل وللثاني بالقوة ثم تلك المرتبة تصير خادمة للعقل بالملكة التي هي مرتبة تعقل الاوليات العقلية وملكة استحصال الثانويات منها ثم تلك المرتبة تصير خادمة للعقل بالفعل التي هي مرتبة الاقتدار على استحضار الصور العقلية في الذكر واسترجاعها من الخزانة فيه من دون افتقار الى تجشم كسب جديد ثم تلك المرتبة تصير خادمة للعقل بالمستفاد التي هي مرتبة مشاهدة الصور العقلية والمستفاد من العقل الفعال من جهة اتصال النفس به واتحادها معه بنحو من الاتحاد وعند ذلك تضاهي المفارقات الشامخة العقلية قال سيدنا وامامنا خاتم الاوصياء عليه آلاف التحية والثناء خلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكيها فقد شابهت جواهر اوائل عللها

وجملة القول واصل الغرض من تلك المضايق ان اشتمال الشيء على معان كثيرة وعنوانات شتى سلبية او ثبوتية انما هو من اجل ان وجود ذلك الشيء يكون جامعاً لحيثيات تلك المفاهيم سواء كانت تلك الحيثيات

وجودية او عدمية حقيقية او اضافية ومن ذلك تبين ان الضد لا ينتزع من الضد ولا النقيض من النقيض فاذن انتزاع الفوقية من السماء دون غيرها يوجب ان يكون فيها جهة وجودية هي حيثية الفوقية ومبدأ انتزاعها والا لزم ترجح السماء على غيرها في ان ينتزع الفوقية منها لا من غيرها بلا مرجح وكذا الفوقية على غيرها في ان ينتزع من السماء لكن تلك الحيثية اضافية وهي كون السماء بوجودها لها حالة كذا مع الارض وهذا بعينه كون السماء لا كون شيء آخر ثابت لها قائم بها فالفوقية مفهومها هو كون السماء بحسب الوجود بتلك الاضافة والحالة التي لها مع الارض فاذن ليس للفوقية كون يغاير كون السماء حتى يثبت لها تلك الاضافة فيكون هي ايضاً فوقاً ومن هنا ظهر ولاح ان الفوقية ثابتة للسماء في الخارج بنفس ثبوت السماء لا انها بثبوتها الاضافة ثم فقول القائل انه لا يمكن ان يكون قولنا الفوقية ثابتة للسماء عقداً خارجياً اذ ليس يلزم من كون المفهوم من قولنا السواد ثابت للجسم ان للسواد وجوداً يغاير وجود الجسم هو مرتبط به اليه ان يكون المفهوم من قولنا الانسانية ثابتة لهذا الانسان ان للانسانية وجوداً يغاير وجود هذا الانسان بل ثبوت مفهوم لمفهوم اعم من ان يكون للثابت وجود برأسه او لا يكون بل يثبت للمثبت له بنفس ثبوته وذلك لان كل محمول خارجي فهو ثابت لموضوعه في الخارج بنفس ثبوت موضوعه لمكان الحمل ومفاده الاتحاد ومن هذا يظهر ظهوراً

بيّنا ان ما حققه السيد العظيم كلام دقيق حقيق بالاذعان والتصديق و
لكنه لا يناسب ما اعتقد به من اصالة المهيات في التقرر وكونها بذاتها
منتزعا منها للموجودية المصدرية وكيف يمكن ان ينتزع مفهوم عن مفهوم
وهو خارج عنه اذ كل ماهية فانما هي معزولة عن مهية اخرى فلا
يحمل عليها الا اذا اعتبر اتحادهما في امر آخر هو الوجود وكيف يصح ذلك
مع كون الوجود ايضا من المفاهيم التي ليست لها صورة خارجية

الاصل الثاني قال صدر اعاظم الالهيين في رسالته المسمّاة بالمشاعر
اعلم ان العارض على ضربين عارض الوجود وعارض المهية الاول كعروض
البياض للجسم والفوقية للسماء في الخارج وكعروض الكلية والنوعية
للانسان والجنسية للحيوان والثاني كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع
وقد اطبقت السنة المحصلين من اهل الحكمة بان اتصاف المهية بالوجود و
عروضه لها ليس اتصافا خارجيا وعروضا حلوليا بان يكون للموصوف
مرتبة من التحقق والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطة بالاتصاف بتلك
الصفة بل مجردا عنها وعن عروضها سواء كانت الصفة انضمامية خارجية
كقولنا زيد ابيض او انتزاعية عقلية كقولنا السماء فوقنا او سلبية كزيد
اعمى وانما اتصاف المهية بالوجود اتصاف عقلي وعروض تحليلي وهذا النحو
من العروض لا يمكن ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصل وجودي
لا خارجا ولا ذهنا لا يكون للمستى بذلك العارض فان الفصل مثلا اذا قيل انه
عارض للجنس ليس المراد ان للجنس تحصلا وجوديا في الخارج او في الذهن بدون

الفصل

الفصل بل معناه ان مفهوم الفصل خارج عن الجنس لاحق به معنى وان كان
متحدا معه وجودا فالعروض بحسب الماهية في اعتبار التحليل مع الاتحاد
فكذا حال المهية والوجود اذا قيل ان الوجود من عوارضها فاذا تقرر هذا
الكلام فنقول لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان لم يكن عروضه للمهية
هذا النحو الذي ذكرناه بل كان كسائر الانتزاعيات التي تلحق المهية بعد
ثبوتها وتقررها فاذن يجب ان يكون الوجود شيئا يوجد به المهية
ويتحد معه وجودا مع مغايرتها اياها معنى ومفهوما في ظرف التحليل
تامل فيه انتهى ما اردنا نقله من كلامه وهو بيان لطيف وتحقيق شريف
ولكن يجب علينا ان نشرحه ليوضح ما قصدناه من نقله فنقول فرق بين
العارض والمعروض فان الاول هو المعنى الخارج عن حقيقة الشيء ومهيته
المحمول عليه وقد يكون جوهرا وقد لا يكون والذي يكون ايضا على قسمين
قسم يكون جوهرا بالذات بمعنى حمل الجوهر الجنسي عليه حملا بالذات
وذلك كالحيوان الصادق عليه الجوهر حملا بالذات الخارج عن مهية
الناطق ومفهومه المحمول عليه حمل العارض وقسم يكون جوهرا
بالعرض بمعنى حمل الجوهر عليه حملا بالعرض وذلك كالناطق الخارج عن
حقيقة الحيوان المحمول عليه حمل العرضي على المعروض ويحمل عليه الجوهر
ايضا حملا بالعرض بواسطة حمل الحيوان عليه بذلك الحمل وكالضاحك
المحمول على الانسان حملا بالعرض فهو جوهر بالعرض والذي لا يكون ايضا
على قسمين قسم يكون عرضا من المقولات العرضية بالذات وذلك

كاللون المحمول عليه الكيف بالذات الصادق على قابض البصر بالعرض
وقسم يكون عرضا منها بالعرض وذلك كقابض البصر الصادق عليه اللون
صدقا بالعرض بواسطة الكيف كذلك والسر في ذلك كله ان قدماء
الفلاسفة المكرمين قد اخذوا المقسم للجوهر والعرض الموجود بالذات
والشئ المتحصل في الوجود واخرجوا الموجودات بالعرض والاشياء التي
توجد بوجودات اشياء اخر وليس لها تأصل وتحصل في الوجود لعدم
امكان احصائها وانتظامها بحيث يندرج طائفة منها تحت جنس و
طائفة اخرى تحت اخر ولا يختلط الامر ولا يشتبه ثم خصصوا الموجود
بالذات بما يكون له حد تام فاخرجوا ما هو مندرج تحت تلك المقولات
بالمهيات التي لها تركيب من جنس وفصل واخرجوا المفهومات البسيطة
كالفصول الاخيرة ايضا عن ان يكون مندرجة تحتها اندراج الشئ تحت
جنسه ولكنه يصدق عليها وعلى المفهومات الموجودات بالعرض
الجوهر او مقولة اخرى من المقولات العرضية بالعرض ويندرج هي
تحته او تحت واحد منها اندراج الشئ تحت العرضي الاعم ومن اجل ذلك ترى
اولئك المكرمين يقولون ان نسبة الفصل الى الجنس نسبة خاصة الشئ
اليه ونسبة الجنس اليه نسبة العرض العام الى معروضه وتمام السر في ذلك
صدق حكم كل من المتحدين على الاخر على سبيل الحقيقة حال الاتحاد
في الاشياء كما هو المصطلح عند ارباب المعاني وان لم يكن حقيقة فيه
في محاورات علماء العقل والمعقول بل يكون مجازا عندهم ومن اجل ذلك

يقولون

يقولون وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر ووجود العرض عرض
بنفس عرضية ذلك العرض ويجردون حكم المهية على الوجود وحكم الوجود
على المهية فيطلقون على المهية مفهوم الوجود الثابت للوجود اولا وبالذات
ويحملون على الوجود الجوهر او مقولة اخرى من المقولات الصادقة على الماهيات
اولا وبالذات لسنا نقول يصدق حكم من كل من المتحدين على الاخر بل نقول
ذلك في بعض الاحكام وهو الاحكام التي تثبت لهما حال اتحادهما وبالنظر
الى تلك الحال فلا يصدق مفهوم لفظ المهية على الوجود لانها حال
اتحادها معه لا يقال في جواب ما هو بل اذا جردها العقل عن الوجود
لا يصدق على المهية ايضا انها موجودة بالذات اذ الموجودية بالذات
انما هي حال الوجود اذا اعتبر بنفسه وقيس الى الماهية المتكلة عنه في * المنفصلة م
لحاظ العقل المتحدة معه في خارج لحاظه ومن اجل ذلك يكون الانسان
الموجود في عقلنا كليا بمعنى انه مفهوم يجوز العقل صدقه على كثيرين
واما وجوده في العقل فليس كليا بذلك المعنى وان كان واسطة في ثبوت
الكلية له والعبرة فيما ذكرناه الوساطة في العروض اي الحمل واما قولنا ان
وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر فليس الغرض منه انه يصدق
عليه الجوهرية اي المفهوم الذي يعبر به عن الجوهر الجنسي وهو ماهية شانها
في الوجود الخارجي ان لا يكون في موضوع بل الغرض انه يصدق ما
يعبر عنه بذلك المفهوم وهو الجوهر الجنسي لانه هو الصادق على المهية
المتحدة مع الوجود حال الاتحاد فكما يصدق على الانسان الجوهر يصدق

على وجوده ايضا بواسطة صدق الانسان عليه نظرا الى حال الاتحاد واما ذلك المفهوم فهو الذي اقيم مقام حد الجوهر والحد بدا انما هو مع انقطاع النظر عن الوجود ويصدق على الانسان ايضا كذلك ويرادف العارض بهذا المعنى الذي وصفناه العرض في اصطلاح فن ايساغوجي من فنون علم المنطق كما انهم يعنون به الخارج عن حقيقة الشيء المحمول عليها الى عرض عام وعرض خاص وكذلك يرادف العرضي الذي يذكر بازاء الجوهري والذاتي وفرق بين الذاتي الجوهر والجوهري اذ الجوهري يصدق ايضا على اجناس الاعراض و فصولها بخلاف الجوهر والعرض يغاير العارض بذلك المعنى الذي علمت عند الجمهور من الفلاسفة المشائية والاشراقية في كل موضع بالذات لانهم كانوا يقولون ان السواد هو الطبيعة الموجودة في الجسم وله وجود مباين لوجود الجسم الا ان هذا الوجود له علاقة بوجود الجسم والاسود هو مفهوم ما ثبت له السواد وهذا يصدق على الجسم فبين السواد والجسم مباينة في الوجود ولهذا لا يحمل عليه واما الاسود فهو متحد معه فيه ويحمل عليه واما عندنا فالمغايرة بينهما في بعض المواضع بالذات وفي بعضها بالاعتبار مثال الاول الناطق اذا قيس الى الحيوان فانه عارض له وليس بعرض اذ مبدؤه التي هو النفس الناطقة قد اقيمت عليه البراهين بل نقول من غير حوالة كل ما تركب من امرين تركيبا طبيعيا احدهما قد علم جوهريته والاخر لم يعلم اهو جوهر ام عرض فان كانت درجة هذا الاخر في الوجود اتم وفي مرتبته اعلى من حيث ترتب الاثار التي هي اعلى

اتم من الاثار التي يترتب على ما هو متيقن الجوهرية على وجوده من حيث هو وجوده كانت نسبة التقويم والعلية والتقدم في الوجود اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية والتاخر بالقياس الى ما قد علم جوهريته اولوية عقلية بينة لا بمجرد الترجيح والتخمين وذلك المعلوم الجوهرية معلول له متقوم به متاخر عنه فيكون اما جنسا له كالجوهر او مادة كالهيولى او نوعا اخر ضعيف الوجود مفتقرا الى الاخر يتقوم به تقوم الصور المادية كالجسمية الطبيعية السارية في الاجسام كلها فاذن ذلك جوهر اشد وجودا في باب الجوهرية من قرينه وان كانت درجته في الوجود انقص من مرتبة وجود ذلك الجوهر فذلك الجوهر مفتقر عليه متقوم له مستغن القوام عنه فيكون اما موضوعا له وهو عرضا حالا فيه والمجموع صنف او صورة وهو مادة حالا له والمجموع نوعا وذلك لوجوب الائتلاف الحقيقي في المركبات الحقيقية بين اجزائها والاثر المترتب على النفس الناطقة وهو ادراك الصور العقلية المجردة اتم من الاثر المترتب على النفس الحيوانية وهو ادراك الصور الحسية المجردة فوجودها في باب الجوهرية اقوى من وجود النفس الحيوانية ومثال الثاني الاسود فانه عارض للجسم وهو بعينه السواد العرض الحال فيه اذ لا فرق بينهما الا بالاعتبار فان السواد اذا اخذ لا بشرط لا اي بشرط عدم اتحاده مع الجسم في الوجود كان عرضا والجسم المباين له بهذا الاخذ والاعتبار موضوعا له وذلك الوجود الجسم الماخوذ على وجه المباينة لوجود السواد هو كما له الاول وليس في

ذلك الكمال الجسمي ظل للسواد لانه بازاء حقيقته الجسمية فقط ولا
يترتب عليه الآثار ما هو داخل في تلك الحقيقة فاذن السواد بما هو
عرض وماخوذ بذلك الاخذ لاحق خارج ثم اذا استكمل الجسم الى ما هو كمال
ثان له وحصلت له الاسودية صار ما فرضناه عرضا عرضيا وما اخذناه
موضوعا معروضا فالسواد اذن عرض لاحق وخارج مباين لوجود الجسم
ومحمول عرضي متحد معه باعتبارين الاعتبار الاول هو اعتبار كون الجسم موجودا
بوجوده الاول الذي هو كمال اول له ويصير هويته جسما وله حقيقة الجسمية
فقط والاعتبار الثاني هو اعتبار كون السواد محمولا ومتحدا بالوجود مع
الجسم وكون الجسم موجودا بوجوده الذي هو كمال ثان له ويصير هويته
اسود وله مفهوم الاسودية فافهم ذلك فهم عقل لا وهم جهل فانه
مستودع عرش التحقيق وتمام السر فيه كون الاعراض توابع لوجودات
موضوعاتها لا بالمعنى الذي فهمه الجمهور من المتفلسفة من ان لها
وجودات تباين وجود موضوعاتها وهي بعينها وجوداتها لتلك الموضوعات
بل بمعنى اتحادها معها في الوجود فان الاعراض اذا كانت اعراضا للجواهر
العقلية الشامخة وكان لها وجودات تباين وجودات تلك الجواهر لكان
يجب ان يفاض من الفياض لقيومها اولا نفس وجوداتها ثم يفاض عليها
اعراضها اذ متابعة تلك الاعراض لها مع مباينتها معها يوجب تحقق
طباع وحد فوحد وا وحد فاوحد في ذلك الطباع يقتضي التفكك بحيث
يكون لتلك الجواهر الشامخة مرتبة من الوجود في متن الواقع تخلو عن تلك

الاعراض ثم في مرتبة اخيرة من مراتب الاعيان من دون اعتبار وعمل
من العقل يقبلها وهذا يلزم سنوح الحال في المفارق المحض وهو يستلزم
تحقق الهيولى فيها فليس ما فرضناه جوهرا شامخا بجوهر شامخ بل هو جوهر
خسيس وايضا قال الشيخ الشهيد الالهي في التلويحات اللوحية والعرشية ان النفس
وما فوقها انيات صرفة ووجودات محضة ويريد بالنفس النفس الكاملة
السالكة في مسالك درجات العقل والمعقول وبما فوقها العقل
الشامخ الموجود في قوس بدايات الوجود ولنا خاصة برهان على ذلك
لا مجال لان نذكره واذا كان هذا هكذا فكل كمال ثابت لها فهي كمال
للحقائق الوجودية بما هي حقائق وجودية وكمال تلك الحقائق انما
هو عينها بحسب الهوية والانية وغيرها من جهة المفهوم والعنوان
بل كمالات بعض الحقائق كل واحد منها عين الاخرى هوية وغيرها
عنوانا وتعبيرا اذ مهيات الاشياء في حد انفسها خالية عن تلك الكمالات
والنعوت غير موصوفة بها لانها في ذواتها ليست الا ذواتها وذاتياتها
وهذا معنى قولهم المهية من حيث هي ليست الا هي فكما ان نسبتها الى الوجود
والعدم على السواء كذلك نسبتها الى تلك الكمالات الوجودية على السواء
والا لزم كون المهية علة للوجود او عين الوجود او كون الوجود ذاتيا
لها او كون تلك الكمالات من لوازم المهيات وكل واحد من تلك التوالي
باطل اذ الاول يوجب موجودية المهية قبل الوجود اذ علة الموجود بما
هو موجود موجود البتة والثاني والثالث يستلزمان خرق ما فرضناه

من النسبة الثبوتية للمهية بالقياس الى الوجود والعدم مع انهما بانا
من جهات اخرى ذكروها عند تحقيقهم زيادة الوجود على المهية والرابع
ايضا يلزم خروج الفرض اذ قد فرضناها كمالات الوجودية ولا عوارض
الماهية ولوازمها فاذن لو لم يكن تلك الحقايق الوجودية في حدود
ذواتها مصاديق لتلك الاوصاف والنعوت لكانت مصاديق لها
من جهة ضميمة واعتبار حيثية تقييدية وتلك الضميمة لا تخلو عن
الوجود والعدم والمهية والاخيران لا يصلحان لذلك اذ الحيثيات التقييدية
يرجع من جهة الى الحيثيات التعليلية والآباء عن اعتبار وجودها
وعدمها في ثبوت الحكم فيكون اذن للعدم والمهية مدخل في تلك النعوت
الوجودية وذلك غير معقول اذ العدم باطل في نفسه والمهية من حيث هي
ليست الا هي واما الانضمام والتقييد فهما ايضا من سنخ المفاهيم و
المهيات على انهما من الاعتباريات والانتزاعيات فاذن الوجود متعين في
كونه ضميمة فهو اما مصداق لتلك الكمالات بذاته اولا والاول هو
المطلوب والثاني يوجب ضميمة اخرى هي وجود آخر وهكذا فيجب ان ينتهي الامر
الى وجود هو مصداق في حد نفسه لها ثم التشكيك الخاصي يقتضي عينيتها
في كل وجود فافهم ذلك واغتنم فانه مرقاة الى معرفة عينية الصفات
في الواجب الوجود تبارك وتقدس وبرهان يثبت به وجود النعوت
الكمالية للوجود بما هو موجود التي لا تنافي وجوب الوجود كالوحدة و
القدرة والحيوة والارادة والسمع والبصر والتكلم والعلية هذه بعد مثا

وجود واحد منها او جميعها في موجود امكاني فيه تعالى وعينيتها لوجوده
الصرف واما الطائفة الاخرى من النعوت الكلية التي تعرض للموجود بما
هو موجود وتختص بالوجود الامكاني وتنافي وجوب الوجود مثل الحدوث
والمعلولية والكثرة والماهية والعلية الصورية او المادية والواحد
بالوحدة الجنسية او النوعية والواحد بالجنس او بالنوع والواحد بالاتصال
او بالعدد وكلية اقسام الوحدة الغير الحقيقية فانما عروضها له بما له
حد في الوجود ونقص فيه وفقدانه مرتبة اخرى من الوجود فلا يمكن
اقامة البرهان من وجودها في موجود من الممكنات بتلك القاعدة
الالهية التي هي قرة اعين الموحدين على وجودها فيه تعالى لانه صرف
الوجود وبحته لا يشوبه نقص وقصور ولا ضعف وفتور وايضا العلم كمال
عليه الفحص البالغ فيما اورثه اكابر الفلاسفة المكرمين وهذا انا له
البرهان الساطع انما هو حضور مجرد عند مجرد آخر بحيث يكون وجوده بعينه
حضوره عنده لا ان له حضورا آخر وجوده من خارج وفي مرتبة متاخرة
عن وجوده وحال الاعراض للمجردات كذلك فان اضافة العرض الى موضوعه
داخلة وخارجة عن مهيته داخلة في وجوده دخول اللازم الغير
المتاخر عن الملزوم في الوجود فان السواد في مهيته لون قابض للبصر وليس
ماخوذا فيها انها في موضوع وانما ذلك اذا قيس حالها الى الوجود ومن
اجل ذلك اخذ الوجود في مفهوم العرضية وفيما اقيم مقام حد الجوهر
فاذن تلك الجواهر العقلية عاقلة لاعراضها والبرهان قائم على اتحاد

العقل والعاقل والمعقول بمعنى كون المعقول اذا كانت مهيته بحيث يكون
حاله بالقياس الى وجود العاقل حال المهية بالنسبة الى الوجود من
الاتحاد فالموجود بالذات انما هو وجود العاقل وهو ينسب الى مهية الذات
اذا كانت له مهية والى المهية المعقولة بالتبع فالوجود اذن لمهية
العاقل ويترتب عليه اثرها فهي موجودة بوجودها الاصيل لا
للمهية المعقولة ولا يترتب عليه اثرها فهي موجودة بالوجود الظلي و
من اجل ذلك لا يحمل على وجود العاقل اذ مفاد الحمل كما علمت في ابتداء
تلك الوجيزة اتحاد الموضوع مع المحمول في الوجود الخارجي للمحمول فليس
يلزم على القول باتحاد العاقل والمعقول جواز حمل الفرس على الانسان عند
تعقل انسان لمهية الفرس كما زعم بعض ساداتنا المعاصرين وذام به
تخطئة اعاظم الفلاسفة الاقدمين كفرفوريوس وشيخه العظيم
ارسطاطاليس قال في اثولوجيا ان الاشياء كلها من العقل والعقل هو
الاشياء اراد ان العقل الذي هو الفيض الاول لمبدأ الوجود انما هو وسائط
الفيوضات والخيرات منه وهو بعينه الاشياء كلها اذ كلية المعاني و
المهيات التي للاشياء موجودة بنفس وجوده ووجوده وجود علي و
حصول ظلي لجملة الاشياء بنحو اعلى من دون شوب تركيب منها وتشتت و
تفرق لها واما تحقيق الشيخ فاهل هذا القول وتشنيعه عليه في طبيعيات
كتاب الشفاء وفي الاشارات حيث قال في الاشارات كان لهم رجل يعرف
بفرفوريوس عمل في العقل والمعقول كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف

لان وجوده هو بعينه وجودات الاشياء

كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يعلمون ولا فرفوريوس نفسه ثم اشتد
مها على بطلان هذا القول فانه حمله على اتحاد الاثنين ويسلم ذلك
ما ذكره والانصاف انه اجل من ان ينكر امثال تلك القواعد الالهية بعد
ما قصدت الفلاسفة الاقدمين بها وان كانت اعراضا للماديات سواء
كانت من اللوازم او من المفارقات فلموضوعاتها استتباع لوجوداتها اذ المادة
ليس من شانها الا القبول والانفعال والمعدات الا الاعداد والاستعداد
الا التقريب الى القبول والتهيؤ نحو المقبول والتوجه اليه والمفارق المحض الا
الافاضة على القوابل والمناسبة التامة كما مرت اليه الاشارة بين
المفيض ومفاضه لازمة بحيث لا يتصور مناسبة اتم منها بينه وبين امر
اخر يصح عليه ان يفاض منه والا لزم الترجيح من دون مرجح بل الترجح من دون
مرجح فاذن المفيض يجب وان يكون بحيث لا يتصور بينه وبين مفاضه
واسطة في درجات الوجود من اجل ذلك يجب وان يكون بين المجرد المحض و
المادي الصرف برزخ يكون مجمع البحرين وذي علاقتين كالبرزخ الكلي
المسمى عند طائفة بنفس الامكان وفي لغة طائفة اخرى بالنفس
الكلية الالهية وفي لسان اخرين بذات الله والعلوية العليا ومن اجل ذلك
ايضا يجب القول بترتيب في الوجود نزولا وصعودا ايضا لوجوب التطابق
بين الصعود والنزول والمنع من صدور كثير وجودي من البسيط من
جميع الجهات اذ قضية تلك المناسبة التامة بل محصل معناها كون المفاض
بالذات مرتبطا بذاته وبنفسه الى ذات المفيض بالذات فهو نفس الارتباط

والانتساب اليه والنسبة تختلف باختلاف كل واحد من طرفيها او
اختلاف المفاض مع كون المفيض واحدا بعينه يوجب اختلاف النسبة
مع عدم اختلاف طرفيها ولهذا بعينه ليس يجوز توارد علتين مستقلتين
او اكثر على معلول واحد شخصي اذ يوجب عدم اختلاف النسبة مع اختلاف
طرفيها واذا كان هكذا وجب ان يكون واسطة في صدور تلك الاعراض
عن الفيض المفارق تكون هي علة قريبة لها وتلك لا يكون الا صور
موضوعاتها اذ فرض الاجنبي يوجب ترجح من دون مرجح فاذن لتلك
الصور اقتضاء واستتباع لهوياتها وتشخصاتها ومن اجل ذلك قالت الفلاسفة
يكون الموضوع من جملة المشخصات للعرض وذلك الاقتضاء لا يمكن ان يكون
الا بمشاركة الوضع اذ الجسماني لا يفعل في شيء الا ولمادته وضع معه
اذ الجاعلية والمجعولية انما هما في باب الوجود دون المسمى بالماهية
وجاعل الشيء يجب ان يكون جاعلا له بالذات والا يحتاج في الجاعلية
الى امر ينضم اليه والكلام مع انضمامه عائد فان كان هذا المركب جاعلا
بالذات فهو المطلوب والا يحتاج الى امر اخر وهكذا الى ان ينتهي الى
جاعل بالذات والجاعل بالذات جهة ذاته بعينها جهة الجاعلية
فجاعليته الوجود نفس الوجود والوجود اذا كان وضعيا فكونه وضعيا
نفس ذاته اذ الوضع من لوازم المادة فالوجود الوضعي حال في المادة
الحلول هو كون الشيء بحيث يكون وجوده في نفسه بعينه وجوده للمحل فوضعية
الوجود كماديته نفسه فاذن يكون جاعليته الوجود تلازم وضعيته بل

هي عين وضعيته فذلك الاقتضاء لو كان اقتضاء بمعنى الايجاد بحيث
يكون للعرض وجود مباين وجود الموضوع ومفاض منه لكان الجسماني علة
من دون مشاركة الوضع اذ لا وضع للموضوع الموجود مع العرض المعدوم
القابل له هو مادة الموضوع بعينها ولا وضع لصورة الشيء مع مادته فليكن
ذلك الاقتضاء بمعنى اخر وهو اقتضاء شيء لشيء من دون انفصالهما في
الوجود وتخلل الجعل بينهما مثل اقتضاء الملزوم للازمه المتحد معه
في الوجود فالوجود اولا للموضوع وثانيا للعرض ومن هذا يتبين الحركة
في الجوهر عند ورود الاعراض المتجددة المنصرمة على الموضوعات استبانة
جلية اذ وجود الموضوع والعرض واحد وعند ورود الاعراض الغير المنصرمة
ايضا عليها والا لزم تخلف المقتضى عن المقتضي ومن تلك التصانيف قد
ظهر ولاح ان من قال بان السواد من عوارض الماهية لانه من مشخصات
الجسم ومثاله لم يفرق بين الاعتبارين اللذين قد ذكرناهما ولم يعلم ان
المشخص الشيء بوجوده المنسوب اليه الذي يترتب عليه اثاره ولوازمه في
الظرف الذي يكون موجودا فيه وقوله ان العارض على ضربين عارض الوجود وعارض الوجود وعارض
الماهية يريد منه ان العارض اذا كان عارضا للماهية باعتبار الوجود
فهو عارض الوجود كالسواد واذا كان عارضا لها لا باعتباره فهو عارض
الماهية وغرضنا من اعتبار الوجود كون الوجود له دخل في العروض سواء
كان واسطة في العروض كما في الاسود العارض لماهية الجسم بالعرض و
لوجوده بالذات والفوقية المنتزعة عن وجود السماء بالذات العارضة

لماهيتها بالعرض او واسطة في الثبوت فقط كالكلية العارضة للمهية
بواسطة وجودها في العقل فان الماهية بذاتها من دون انضمام امر اليها
معروضة للكلية ولكن بشرط وجودها في العقل وهذا الوجود لها لا
يتصف بالكلية المستعملة في باب ايساغوجي من ابواب القسطاس وفي
مباحث المهيات من الفلسفة الكلية وان كان الوجود قد يتصف بالكلية بمعنى
الاحاطة والانبساط فقد انصرح البيان وظهر ان من قال يكون عارض
المهية هو عارض لكلا الوجودين فقد اخطأ خطأ فاحشا بل انما هو عارض لها
من دون وساطة الوجود وان كانت مخلوطة معه وكذلك من قال ان لازم
المهية هو اللازم لكلا الوجودين فقد اهمل الاعتبار فان لازم المهية
هو ما يتبع ذاته نفس المهية ووجوده وجودها وعدمه عدمها فيجب
ان يكون له ذات خالية عن الوجود والعدم كملزومه فيكون هو ايضا
مهية من المهيات فللزوجية مفهوم يتبع مهية الاربعة من حيث هي
وجوده وجودها وعدمه عدمها ومن اجل ذلك تراهم يفرقون بين لازم
المهية والوجود ويمنعون كون الوجود من لوازم المهية في مسألة نفي
المهية عن الواجب الوجود لذاته نظرا الى انه ليس للوجود ذات خالية
عن الوجود ليصح ان يتبع ذاته ذات المهية ووجوده وجودها وعدمه
عدمها فاذن يظهر الفرق بين لازم المهية وعارض المهية فان في الاول
يمكن ان يكون للمهية مرتبة من الكون متقدمة على لازمها ولكنه لا ينفك
عنه في الواقع بخلاف الثاني فلا يتصور لها مرتبة من التقرر ليس فيها عارضها

وان كانت قد تنفك عنه كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع بحسب
التحليل فاذا توهم الذهن انفراد كل واحد منهما عن صاحبه تحقق العروض
بهذا الاعتبار لا بحسب متن الواقع وخارج الاعيان بلا اعتبار وتحليل اذ
لا يمكن للمعروض مرتبة من الكون والتحصل بدون عارضه بمعنى انفكاك
مرتبة كونه عن كون عارضه بحيث يتقدم عليه حتى يمكن ان يتصور العروض
في خارج الاعيان فان تحصل الجنس بالفصل لانه كالعلة المقيمة لطبيعة
الجنس باعتبار بعض ملاحظات العقل اعتبارا مطابقا لما في الواقع فما لم
يتحصل به تحصلا مفهوميا ولم يصر نوعا لم يتحصل له تحصل وجودي و
كذلك حال النوع مضيفا الى التشخص لانه كما دل عليه البرهان من عوارض
الحقائق الوجودية فهو عين الوجود فالمقرر ان الوجود المفاض من الجاعل
القيوم يتنوع اولا بالفصل ثم بالجنس والوجود الذي هو التشخص بعينه مجعول
بذاته والمهية التي هي النوع مجعولة بالعرض بل الفصول الحقيقية التي
يوجد بها طبائع الاجناس يرجع في الحقيقة الى نحو من الوجود وكونه وكماله
وقد علمت ذلك من بعض بياناتنا في تلك الرسالة فما لم يستكمل وجود
الجماد ولم يخلع فصول الجمادية لم ينتزع منه الفصل المنطقي الذي هو مفهوم
النامي فاذن لو فرض كون الفصل والتشخص عارضين للمهية باعتبار
الوجود للزم الخلف ولزم سبق الشيء بالوجود على وجوده فقد بزغ سطوع
نور الحق من افق البيان ان اتصاف المهية بالوجود ليس اتصافا حلوليا انضماميا
بان يكون للعارض وجود وللمعروض وجود آخر ويكون العارض بوجوده

مرتبطا الى العروض فلا انفراد بينهما ولا انفصال بينهما الا خارجا و
لا ذهنا الا بحسب الاسم والمفهوم والعنوان والتعبير في مرتبة من
الواقع التي هي مرتبة التحليل واما في الواقع وحاق الاعيان فبينهما اتحاد وليس للمهية
مرتبة من التحقق الا ويكون للوجود تحقق متقدم عليها والسر في ذلك انه كلما
كان وجوده زائدا على ماهيته جاز للعقل ان يفك وجوده عن مهيته فيحصلان
في العقل منفصلين على خلاف حالهما في الواقع فيحكم العقل عليهما باحكام
بعضها بملاحظة ظرف الانفصال وبعضها بملاحظة ظرف الاتحاد **نتيجة
عقلية وثمرة ملكوتية** ومن تلك الكلمات العقليات يتبين
وجه اندفاع الشبهة من اصلها فنقول ان اراد القائل بالماهيات الموجودة
المهية الملحوظة مع الوجود وبغير الموجود المهية الغير الملحوظ معها الوجود
فالمختار من الشقوق هو الاخير والملاوحة التي ادعاها ممنوع بكلا شقيها
وان اراد بها ما يصدق عليه الموجود وبغير الموجود ما يصدق عليه
المعدوم وان لم يلاحظ معها الوجود والعدم فالمختار منها هو الاول
لزوم الدور او التسلسل ممنوع حيث ان العروض عند ذلك تحليلي

ههنا جف قلمه الشريف وانتهى كلامه مرتفع
في العليين مقامه والحمد لله وصلى
الله على محمد وآله الطاهرين

في شهر محرم الحرام على
يد الاقل احمد الطهرانى
سنة ١٣...
قمري